NUMERO SPECIAL

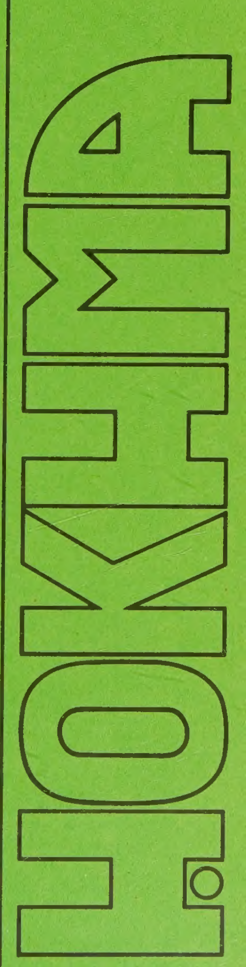
N° 39
1988

Revue
de réflexion
théologique

MORT EN SACRIFICE ?

(1ère Partie)

SOMMAIRE



Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. ICHTHUS 30420 Calvisson ✆66.01.25.32
Dépôt légal : 2e trimestre 1988. N° d'ordre : 8052050

EDITORIAL

L'équipe *Hokhma* se fait un plaisir de proposer à ses lecteurs un *numéro spécial* portant sur la mort de Jésus. Non contente d'un numéro, elle fait fort en vous proposant deux numéros qui traiteront de la même question et qui sont une reprise de contributions apportées lors des deux dernières rencontres estivales de l'équipe *Hokhma.*

En été 1987 nous avons abordé le thème de *la mort de Jésus* par un approfondissement biblique et dogmatique, alors qu'à la même période de 1988 nous nous sommes penchés sur les conséquences de notre perception de la mort de Jésus pour notre vécu de la cène, du baptême, de la relation aux mourants – en un mot comme en cent nous avons réfléchi à l'impact de la mort de Jésus sur notre pratique chrétienne ou pastorale.

La mort de Jésus – qui nous le contestera ! – est un lieu-clef de la foi et de la théologie chrétiennes. Le donné biblique nous en propose diverses lectures qui ont, chacune, leur pertinence et leur cohérence propres ; une de ces lectures est, ces dernières années, tombée en disgrâce... Des spécialistes en sciences humaines autant qu'en théologie ont assiégé de leurs critiques – non sans raison parfois ! – la lecture sacrificielle, la substitution pénale ou sacrificielle comme on l'appelle par ailleurs. Arguant d'une incompatibilité entre ce Dieu sanguinaire qui exige un sacrifice et la conception chrétienne de Dieu, ils ont jugé dépassé pour la mentalité "moderne" un schème qu'avait véhiculé "innocemment" des siècles durant la réflexion théologique. D'un refus sans réserve à une réaffirmation énergique de cette interprétation de la mort de Jésus – au nom d'un donné biblique incontournable et d'une tradition qui ne l'est pas moins... – la panoplie des conceptions est grande. Au coeur de ce débat nous avons essayé de nous frayer un passage en évitant les écueils de la dénégation systématique du schème sacrificiel et ceux d'une instrumentalisation de cette mort, sans une authentique prise en charge de l'entrée en humanité du Fils de Dieu. Diversité d'interprétations il y a dans le donné néotestamentaire lui-même ; pour nous aussi, une lecture différenciée de cette mort s'impose, démarche où la substitution sacrificielle a une place incontournable mais non exclusive.

Les quatre articles de cette livraison de Hokhma ont été présentés oralement ou par écrit à notre rencontre de 1987. Gérard Pella reprend sous le titre "Pourquoi m'as-tu abandonné ?" une analyse exégétique de la mort de Jésus dans l'évangile de Marc qu'il nous avait présenté alors ; Samuel Bénétreau, quant à lui, se penche sur un écrit du Nouveau Testament pétri de références sacrificielles : l'épître aux Hébreux. Nous vous proposons enfin deux articles en dialogue avec deux contestations contemporaines marquantes de la lecture sacrificielle. Tout d'abord, Christophe Desplanque qui se penche sur les écrits de l'anthropologue René Girard, puis Bernard Locoge qui — à partir de son mémoire de licence soutenu à la Faculté de théologie protestante de Bruxelles — nous introduit à la contestation psychanalytiques du schème sacrificiel.

Hokhma 39/1988, pp. 3-24

"POURQUOI M'AS-TU ABANDONNE ?" MARC 15,33-39

Par Gérard Pella,
pasteur, Chailly-Lausanne

Voilà une question capitale pour un numéro spécial qui se propose de repenser le sens de la mort du Christ ; parce qu'ici la question vient de Jésus lui-même, non comme une spéculation académique mais comme le cri de détresse d'un supplicié à mort. J'ai reçu cette question comme une invitation à la recherche : il doit bien y avoir, dans l'évangile de Marc qui nous la transmet, des indices de réponse ! Je la reçois en même temps comme un appel à la sobriété théologique : c'est à Dieu que la question est posée ; c'est Dieu qui détient la réponse. Méfiance donc envers tous les systèmes philosophico-théologiques, de droite, de gauche ou d'ailleurs, qui prétendent *expliquer* ce mystère et par là le dissolvent à coups de bonnes réponses. Parviendrons-nous à conjoindre la recherche et le respect du mystère ? Je l'espère...

I. PREMIERE LECTURE

Pourquoi Marc ?

Nous nous baserons sur l'évangile de Marc, vraisemblablement premier évangile rédigé et document de base (parmi d'autres) pour les deux autres "synoptiques" : Matthieu et Luc. Non pas que Marc soit un pur chroniqueur historique tandis que Matthieu et Luc seraient des

théologiens qui déforment l'histoire. Tous trois sont historiens *et* théologiens ou historiens *parce que* théologiens ; tous trois ont une perspective théologique qui transparaît dans leur façon de rapporter l'histoire de Jésus de Nazareth.

La foi reçoit leur témoignage (avec celui de Jean) comme des portraits de Jésus-Christ qui sont à la fois historiquement plus vrais et plus pertinents que n'aurait pu l'être un pur rappel historique des faits, parce que le sens de la vie et de la mort de Jésus est indéchiffrable en dehors de la foi. C'est en effet à la lumière de la résurrection que les disciples ont pu relire le passé de Jésus de Nazareth et commencer à le comprendre. Les faits bruts devenaient histoire : l'inacceptable, l'incompréhensible, la scandaleuse mise à mort de Jésus commençait à prendre sens.

Marc est le premier document (en notre possession !) à rapporter l'histoire de Jésus, et notamment le récit de sa Passion[1]. Nous sommes donc bien placés pour observer avec lui les premières ébauches d'une réflexion chrétienne sur le sens de la mort de Jésus.

Nous nous concentrerons principalement sur le récit de sa mort (Marc 15,33-39) mais, pour éviter que l'arbre ne cache la forêt, commençons par voir comment Marc amène peu à peu son lecteur au lieu dit Golgotha.

L'importance de la croix pour Marc

La mort de Jésus semble encore plus centrale pour Marc que pour les autres évangélistes :

- Les causes de la Passion se profilent très tôt chez Marc. Dès le troisième chapitre, on voit les pharisiens tenir conseil avec les hérodiens contre Jésus, en vue de le perdre (3,6). "On a dit de cet évangile qu'il était une histoire de la Passion dotée d'une longue

---

[1] "Que Marc se soit servi d'un récit déjà existant pour le développer, le compléter, l'adapter, ou bien qu'à partir d'unités indépendantes il ait lui-même composé ce récit, l'histoire de ces traditions apparaît complexe, et même sans doute plus difficile à reconstituer que les essais actuels ne le donneraient à penser". (P. Lamarche, "La mort du Christ et le voile du temple selon Marc", *Nouvelle Revue Théologique* , 1974, p. 589).

introduction. Tout porte à penser, en effet, que le récit a été composé à partir de la Passion, et pour la faire comprendre"[2].

- Le récit de la Passion est proportionnellement le plus grand chez Marc ; 2 chapitres sur 16 pour Marc; 2/28 pour Matthieu; 2/24 pour Luc; 2/21 pour Jean.

- Cette concentration sur la croix est encore renforcée par le peu de place accordée aux apparitions du Ressuscité dans la finale actuelle de Marc (15,9-20). Peut-être était-elle encore plus réduite dans l'original...[3] Ainsi la croix reste au centre de Pâques. Marc ne fait pas de la mort de Jésus une simple étape, dépassée, escamotée en quelque sorte par la Résurrection. Il maintient le Ressuscité dans la sphère où la croix est le signe de l'autorité du Fils de Dieu ; il retient son lecteur dans cette sphère à l'intérieur de laquelle seule une connaissance vraie du Fils de Dieu est possible[4].

La Passion de Jésus est minutieusement préparée chez Marc. Elle n'apparaît ni comme un coup de tonnerre dans le ciel bleu ni comme une fatalité imposée par Dieu. Elle résulte du choc entre deux cohérences : celle de Jésus et celle des autorités juives, comme nous allons l'esquisser.

Une opposition irréductible

Ce conflit entre Jésus et les autorités juives s'amorce dès le second chapitre de Marc. En cinq "controverses" (Mc 2,1-3,5), l'évangéliste nous présente la différence fondamentale entre Jésus et les maîtres de la loi, cause d'une opposition irréductible. A tel point que les pharisiens (purs spirituels) vont requérir l'aide des hérodiens (purs politiciens) pour se débarrasser de Jésus (3,6).

"Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat" (2,27). Voilà ce qui caractérise la perspective de Jésus et ce qui la rend odieuse aux autorités juives ; car c'est leur exercice du pouvoir religieux qui est ainsi remis en cause. Jésus lui dénie tout caractère absolu : l'homme n'est pas pour le pouvoir religieux ; le pouvoir

---

[2] D. Marguerat et S. Vuilleumier, "Marc, l'évangile du Dieu crucifié" dans le collectif *Mort de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 31. Cité ci-dessous comme *Mort de Jésus*.

[3] Sur cette question, voir les notes de la Bible de Jérusalem ou de la TOB à la fin de Mc 16,8.

[4] *Mort de Jésus*, p. 36. Cf. Ch. Senft, "La théologie de l'évangile selon Marc", *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, Genève, 1976/7, pp. 5-15.

religieux est pour l'homme.

S'il ne s'agissait que de Dieu et de discourir sur ses perfections, rien probablement n'opposerait Jésus et les pharisiens, tous hommes de Dieu. C'est dans l'exercice concret du pouvoir qu'ils vont diverger mortellement. Au nom de Dieu, Jésus exerce un pouvoir en faveur de l'homme concret ; au nom de ce même Dieu, les chefs de la synagogue exercent leur pouvoir en faveur d'eux-mêmes, au bénéfice de leur domination et de sa perdurance, dans le mépris ou le rejet de l'homme concret[5] .

La suite de l'évangile nous montre que Jésus persévère dans ce chemin nouveau en étant pleinement conscient de l'opposition qu'il suscite. Il ne craint pas de nouvelles controverses (3,23 : "Il les fit venir...") ; il ne craint pas de dire à son tour ce qu'il reproche aux pharisiens et aux scribes (7,5-23). Il va jusqu'à chasser les vendeurs du temple , ce qui a pour effet immédiat d'amener les grands-prêtres et les scribes à "chercher comment ils le feraient périr" (11,18). La parabole des vignerons accapareurs ravivera une nouvelle fois cette décision de meurtre chez les autorités, qui se sentent trop directement visées par cette parabole (12,12). Une fois Jésus arrêté, il fallait encore trouver un bon prétexte pour le condamner à mort. Les faux témoignages se contredisant, c'est la réponse de Jésus au grand-prêtre qui va fournir le motif de l'accusation : blasphème... (14,62-64).

On peut donc dire résolument que Marc nous présente la crucifixion comme l'aboutissement d'un conflit entre Jésus et les autorités juives. C'est un premier niveau de lecture qui a sa cohérence, sa pertinence théologique et même sa nécessité : si l'on néglige les facteurs historiques qui ont amené le Christ à la croix pour se concentrer sur une nécessité métaphysique ou théologique, la mort de Jésus perd son épaisseur humaine et concrète. Détachée de la vie de service et de proclamation de Jésus, elle devient une entité supra-historique. C'est le risque encouru par toutes les lectures théologiques qui cherchent à voir la nécessité de la croix ailleurs que dans ce conflit entre Jésus et les autorités juives[6].

---

[5] Sur ce point, je suis F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1984, pp. 69-73.

[6] Bien que je ne partage pas pleinement sa relecture de la mort de Jésus, je trouve les mises en garde de F. Varone très utiles sur ce point. Pour une présentation plus détaillée de l'opposition entre Jésus et les autorités juives, cf. l'article de P. Stuhlmacher dans le prochain numéro de *Hokhma*.

Nous tenterons d'autres niveaux de lecture dans la troisième partie de cet article. Pour l'instant, nous cherchons à nous approcher de la mort de Jésus par l'exégèse.

II. EXEGESE DE MARC 15,33-41

Rappel du chapitre 15

1 - 15 : Jésus devant Pilate
16 - 20 : Jésus couronné d'épines
21 - 32 : Jésus crucifié
33 - 41 : La mort de Jésus
42 - 47 : Jésus mis au tombeau

15,33 - Les ténèbres

En plein midi, et pendant trois heures, le soleil cède la place aux ténèbres. Que signifie ce signe ? Marc est très discret sur ce point. Un détour par l'Ancien Testament nous apprend que le jour du Seigneur se manifestera précisément de cette façon :

- "Le soleil se changera en ténèbres" (Jl 3,4);
- "Ne sera-t-il pas ténèbres, le jour du Seigneur, et non lumière ?" (Am 5,20);
- "Je ferai coucher le soleil en plein midi... Je mettrai sur tous les reins un sac... Je vous ferai porter comme le deuil d'un fils unique" (Am 8,9);
- "Il est proche, le grand jour du Seigneur... jour de ténèbres et d'obscurité" (So 1,14-18).

Marc n'établit pas d'équivalence stricte entre le Jour du Seigneur et Vendredi Saint. Il la suggère au passage et je saisis l'allusion au vol, sans plus. Les moqueurs qui raillent Jésus ne se doutent pas qu'ils sont en train de vivre le Jour du Seigneur, qui leur arrive sous une forme totalement inattendue.

15,33 - L'heure

A la troisième heure, Jésus est crucifié (15,25); à la sixième heure (midi) commencent les ténèbres (15,33); à la neuvième heure, Jésus crie d'une voix forte (15,34). Ces indications chronologiques revêtent en même temps une connotation théologique :

"Parce que ce mot est assez souvent employé dans l'Ecriture avec un sens théologique, et à cause de son lien ici avec la mort du Christ, il est difficile de ne pas voir dans cette répétition une allusion à l'heure eschatologique, ou plus précisément la volonté d'identifier l'heure eschatologique avec ce moment particulier de l'histoire humaine, qui d'une manière étonnante a constitué un instant décisif pour l'arrivée du règne de Dieu"[7].

La mention des ténèbres comme celles de l'heure se combinent donc pour signaler qu'il se passe, ce jour-là, un événement de nature eschatologique. Le Seigneur fait ici une oeuvre décisive, dernière, qui concerne le monde entier. Cette oeuvre de Dieu se présente d'abord comme un jugement : les ténèbres en sont le signe muet, le pourquoi de Jésus en sera l'expression criante[8]. Ces ténèbres de jugement couvrent "la terre entière" *(eph'holèn tèn gèn)*. C'est donc non seulement la Palestine mais toute l'humanité qui est concernée par ce qui arrive ici à Jésus[9].

Remarquons au passage une coïncidence :

- la neuvième plaie consistait en une obscurité profonde qui couvrit l'Egypte entière pendant trois jours (Ex 9,22). Celle-ci couvre la terre entière pendant trois heures ;

- cette plaie est suivie par la dixième, la mort des premiers-nés, qui, la nuit même de la Pâque, déclenche la libération d'Israël.

---

[7] P. Lamarche, "La mort du Christ et le voile du temple", pp. 591s.

[8] On a donné diverses interprétations des ténèbres : expression d'un deuil (Blinzler, Lohmeyer) ; oeuvre des puissances démoniaques (Danker) ; signe de la nouvelle création qui surgit dans les ténèbres de la mort (Grayston). Nous suivons ici J. Gnilka : "Leur enracinement est à chercher dans la tradition prophético-apocalyptique, pour qui les ténèbres sont un signe avant-coureur de la fin et de la catastrophe du jugement" (cf. Am 8,9). Cf. *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/ 1-2, 1978 & 1979), p. 321.

[9] L'explication scientifique d'une telle obscurité semble hors de notre portée... et peut-être un faux problème. Origène disait déjà qu'une éclipse de soleil était impossible à cette époque de la Pâque (pleine lune). S'il faut chercher la cause du côté des sirrocos noirs (Lagrange), on choisira de traduire *holèn tèn gèn* par "tout le pays". L'obscurité serait ici un motif historique.

Si l'on voit par contre dans cette obscurité/ténèbre un motif théologique (signe de jugement ou de deuil), on n'a pas besoin d'en chercher l'explication scientifique et on préférera y voir un signe universel ("toute la terre") plutôt que limité à la Palestine. Mais avons-nous réellement les moyens de trancher ?

N'avons-nous pas ici la même séquence : ténèbres, mort du fils, libération, le tout dans un contexte pascal ? N'est-ce pas une des nombreuses manières de dire le sens de la mort de Jésus ?

15,34 - Le grand pourquoi

Abandonné par les siens (14,50), crucifié par les soldats (15,24), insulté par les passants (v.29), en proie aux risées des grands-prêtres, des scribes (v.31) et même des deux autres crucifiés (v.32), Jésus crie à Dieu sa détresse : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?".

Ce cri est à la fois une mise en question fondamentale (pourquoi ?) et une confession de foi indéracinable (mon Dieu). C'est le cri du juste souffrant, de la foi en proie aux ténèbres[10]. Dans notre recherche sur le sens de la mort du Christ, ce grand pourquoi occupe une place de choix parce que, chez Marc comme chez Matthieu, ce cri est la seule parole de Jésus sur la croix. C'est dire son importance. Il nous fait entendre la mort de Jésus comme un abandon par Dieu... et pas seulement comme l'expression du rejet d'Israël ou de la violence de l'humanité (cf. R. Girard). Et cet abandon a une connotation de jugement, comme les ténèbres mentionnées au v. 33[11]. Comment comprendre cette atmosphère pesante, ténèbres, abandon, jugement, condamnation, sinon en recourant comme l'Eglise primitive au Serviteur souffrant d'Esaïe ?[12]

----

[10] "C'est la seule fois, dans les synoptiques, que Jésus appelle Yahvé non pas Père mais Dieu. Tout se passe comme si l'expérience de filiation cédait à celle de créature". Cf.X. Léon-Dufour dans le collectif *Mort pour nos péchés*, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaires St. Louis, 1979, p. 39.

[11] "Le thème de l'abandon du fidèle par Dieu doit être étudié dans ses sources vétérotestamentaires ; il s'y exprime par plusieurs termes dans le texte hébreu; dans la LXX le verbe *egkataleipein* est fréquent dans ce sens ; il présuppose que l'homme ne peut vivre sans le secours permanent de son Dieu. C'est pourquoi l'AT, et particulièrement les Psaumes, affirment souvent que Yahvé n'abandonnera jamais son peuple (Gn 28,15; 1 S 12,22; Ps 9,11; 37,28 etc.). Mais quand Yahvé abandonne, ce n'est pas qu'il oublie, ni qu'il éprouve à plaisir son peuple, mais qu'il le juge et le condamne : "Je les abandonnerai, je leur cacherai ma face" (Dt 31,17; 2 Ch 12,5; Ps 71,11; Es 49,14; Os 9,12)". Cf. P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970[2], p. 406.

[12] Cf. la reprise d'Esaïe 53 par Pierre : "Lui qui, sur le bois, a porté lui-même nos fautes dans son corps, afin que, morts à nos fautes,

Nous reprendrons cette clé d'interprétation dans notre essai de relecture ci-dessous. Pour l'instant surgit la question de l'authenticité de ce cri : s'agit-il d'une parole de Jésus ou d'une interprétation de l'Eglise primitive ? Ce grand pourquoi est trop embarrassant pour avoir été mis dans la bouche de Jésus par les premiers chrétiens[13] . Les variantes textuelles de Mc 15,34[14], comme l'omission de ce cri par Luc et Jean, manifestent l'embarras de l'Eglise primitive. Les nombreuses interprétations qui visent à l'adoucir attestent que ce grand pourquoi a continué de susciter l'embarras[15]. On voit donc mal que l'Eglise en soit à l'origine[16].

Cri d'angoisse de Jésus de Nazareth, ces paroles sont en même temps une citation du Ps 22. Citation ou, au minimum, allusion. Ce n'est pas un cas unique dans le récit de la Passion :

- Mc 15,24 reprend des éléments de Ps 22,19 (vêtements) ;
- Mc 15,29 reprend des éléments de Ps 22,8 (moqueries) ;
- Mc 15,34 reprend intégralement Ps 22,2a (pourquoi ?).

Ces coïncidences sont trop nettes pour être fortuites. Par cette référence au Ps 22, Marc (ou/et la tradition avant lui, ou/et Jésus lui-même en criant) éclaire tant les agissements des "crucifieurs" que la souffrance du crucifié : tous accomplissent l'Ecriture, qu'ils le sachent ou non.

---

nous vivions pour la justice ; lui dont la meurtrissure vous a guéris" (1 P 2,24).

[13] C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge Greek Testament Commentary, 1959, p. 458. Contrairement à Bultmann.

[14] Cf. J. Gnilka, *op. cit.*, p. 322.

[15] "L'exégèse patristique a assez rapidement abandonné l'interprétation littérale du cri de Jésus sur la croix; elle a opté soit pour une explication symbolique : le Christ parle au nom de l'humanité (Ecole d'Alexandrie, Augustin), soit pour une exégèse qui respecte la christologie traditionnelle : l'humanité du Christ, non sa divinité, est abandonnée par Dieu sur la croix (Tertullien, Ambroise, Jérôme, etc.)". Cf. R. Martin-Achard, *Approche des Psaumes*, Cahiers Théologiques, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, p. 38.

[16] Puisque les arguments pour ou contre l'authenticité de tel *logion* sont toujours relatifs... on fera bien de garder un certain recul. Je pourrais quant à moi souscrire à l'opinion de P. Bonnard : "*Même si* (je souligne) Jésus n'a pas prié le Ps 22 sur la croix, il se pourrait que cette référence scripturaire de la narration évangélique donne une *interprétation exacte* de cette mort, c'est-à-dire une interprétation correspondant à la signification qu'elle revêt dans le conseil de Dieu" (*op. cit.* p. 403).

On rejoint ici une des convictions fondamentales de l'Eglise primitive. La mort de Jésus n'est pas un accident de parcours comme une lecture de surface pourrait le laisser penser. En profondeur, elle accomplit les Ecritures :

- "Le Fils de l'homme s'en va selon qu'il est écrit de lui" (14,21) ;

- "Chaque jour, j'étais parmi vous dans le temple à enseigner et vous ne m'avez pas arrêté. Mais c'est pour que les Ecritures s'accomplissent" (Mc 14,49; cf. le credo "primitif" repris par Paul dans 1 Co 15,3-4).

La question de Jésus, en empruntant sa formulation au Ps 22, contient déjà, par là même, un germe de réponse (l'accomplissement de l'Ecriture) et un germe d'espérance (le Ps 22 se termine par l'exaucement du fidèle abandonné, vv. 22b et suivants). Germes qui seront explicitement cultivés par les premières générations chrétiennes[17].

15,35-36 - Elie à la rescousse ?

Chez Marc, le cri de Jésus est en araméen teinté d'hébreu : *Elôï, Elôï lema sabaqthani* ; chez Matthieu, les deux premiers mots sont en hébreu, le reste en araméen : *Eli, Eli lema sabaqthani* ; la version matthéenne est peut-être la plus authentique, ce qui permettrait d'expliquer le malentendu entre *Eli* (mon Dieu) et *Elîyâh* (Elie en araméen)[18].

P. Lamarche doute cependant que nous ayons affaire ici à une confusion. Il voit mal un *païen* faire allusion à Elie en entendant Jésus

---

[17] Par la méthode des traditions, on pense pouvoir discerner trois faisceaux d'interprétation de la mort de Jésus, *antérieurs à Paul et aux évangiles*. La réflexion des premiers chrétiens, sous le choc de la crucifixion et à la lumière de la résurrection, aurait suivi trois pistes relativement indépendantes :

- la première met en contraste la mort et la résurrection ("Vous l'avez fait mourir mais Dieu l'a ressuscité", cf. Ac 2,23s.) ;

- la seconde situe la mort de Jésus dans le dessein de Dieu ("Ne fallait-il pas... ?" Cf. Lc 24,25-27) ;

- la troisième annonce la portée salutaire de la mort du Christ : sa mort est un acte accompli *huper, peri* ou *anti* (en faveur de, à la place de) nous pécheurs et pas seulement *dia* (à cause de) nos péchés (cf. Rm 5,8; 8,32; Ep 5,2; Mc 10,45; 14,24; 1 P 2,21-24). Cf. X. Léon-Dufour, *Mort pour nos péchés*, pp. 14-18.

[18] J. Jeremias, TWNT II, p. 937, cité par Cranfield, Mark, p. 458.

crier *Eli*; il a autant de peine à imaginer qu'un *Juif* n'ait pas reconnu immédiatement les premiers mots du Ps 22. Il faut donc voir ici une *moquerie* délibérée plutôt qu'une confusion involontaire[19].

Ultime moquerie. En offrant à Jésus une éponge imbibée de vinaigre (v.36), on fait mine de prolonger la vie de Jésus pour voir si Elie viendra. On remarquera au passage la proximité du Ps 69,22 ; Jésus connaît jusqu'à son dernier souffle le sort du fidèle persécuté.

15,37 - Jésus expire

Jésus était donc pleinement et véritablement homme ; il a connu la mort sans drogue pour l'adoucir (15,23) et sans *deus ex machina* pour l'éviter (15,36). Il est mort sur un "pourquoi" sans réponse ; celle-ci ne viendra qu'avec la résurrection.

Ce faisant, il a mené jusqu'à l'accomplissement dernier la solidarité avec l'humanité qu'il avait exprimée à son baptême (1,4) ou lors des repas pris avec les "pécheurs" (2,14-17). Solidaire jusqu'à la mort la plus atroce, Jésus rejoint par sa souffrance et son cri tous ceux

----

[19] "Cette hypothèse correspond bien à l'ensemble du passage où les moqueries abondent, mais puisque celles-ci sont ordinairement pour Marc une manière d'exprimer les vérités les plus profondes, quel est donc le sens caché de cette allusion à Elie ? (...) En fait le thème d'Elie, qui parcourt tout l'évangile de Marc, pourrait constituer l'une des clés théologiques de cet écrit. Jean-Baptiste le Précurseur, qui remplit le rôle d'Elie, n'a-t-il pas indiqué par son martyre la route que devait suivre Jésus ? Et puisque d'après Malachie (3,1 et 23) Elie doit préparer l'entrée du Seigneur dans son temple, ainsi par sa mort Jean-Baptiste a préparé l'entrée de Jésus dans le temple céleste de son Père. Cette idée est prolongée par la description du rideau du temple qui se déchire, justement pour laisser pénétrer dans le temple véritable Jésus et tous ceux qui sont unis à lui.

Annoncée ici par ces allusions, l'entrée glorieuse de Jésus près de son Père se réalise en 16,19 : "Le Seigneur Jésus... fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu". Il accomplit alors ce qui était préfiguré par l'enlèvement d'Elie. Jésus, glorieusement ressuscité, devient alors lui-même le nouveau temple, non fait de main d'homme, rebâti en trois jours. Ainsi tout l'évangile de Marc est-il traversé par deux thèmes qui s'entrecroisent, se renforcent et s'unifient, l'un concernant Elie (1,2 et tout ce qui provient de Jean-Baptiste précurseur : 6,15; 9,4-5; 9,11-13; 15,35-36; 16,19), l'autre le temple (11,15-18; 13,1-32; 14,58; 15,29; 15,38).

Cependant toutes ces allusions vétérotestamentaires à Elie et au temple, loin de nous renvoyer à du déjà connu, servent seulement à exprimer de manière perceptible la nouveauté qui transparaît dans la mort de Jésus ("La mort du Christ et le voile...", pp. 592s.).

qui souffrent et crient : pourquoi ? "Il n'y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu ; il n'y a pas de mort qui ne soit devenue mort de Dieu dans cette histoire du Golgotha"[20].

Avec E. Schweizer, nous remarquons la simplicité du récit, libre de toute enjolivure du genre de celles qu'on trouve dans les récits de martyres juifs ou chrétiens. Seul le "grand cri" est surprenant de la part d'un crucifié qui meurt d'épuisement. Il semble pourtant que ce soit une donnée historique et que ce soit un cri de souffrance plutôt qu'un cri de victoire[21].

Danker offre une interprétation particulièrement audacieuse de ce verset[22]. Il observe que l'expression *phônè megalè* (traduite ici "grand cri" par la TOB) n'apparaît que dans 1,26; 5,7; 15,34 et 37 et que les deux premiers textes sont des récits d'exorcisme (p. 52) ! Il note également que Marc structure son récit de la crucifixion sous la forme d'un récit de tentation (p. 60), après avoir montré au travers de tout son évangile l'opposition entre Jésus et les démons. Il comprend donc la

---

[20] Jürgen Moltmann, *Le Dieu Crucifié*, Paris, Cerf, 1974, p. 284. Pour une introduction à J. Moltmann et E.Jüngel, cf. A. König, "Le Dieu crucifié", *Hokhma* 17/1981, dont voici un extrait qui élargit encore notre lecture de la croix : "Par la crucifixion, Dieu s'est irrévocablement livré et identifié à la douleur et à la mort, se définissant lui-même à partir de là. Lorsque nous parlons de Dieu, nous ne pouvons le faire qu'à partir de la croix, avec toutes les peines, l'abandon et l'angoisse mortelle qui lui sont associées. En fait, Dieu ne s'est pas simplement impliqué dans la souffrance et la mort en souffrant et mourant en son Fils — pour se libérer ensuite de la souffrance et de la mort en ressuscitant. Plus radicalement, Dieu n'entre pas partiellement dans notre souffrance et notre mort (en tant que Dieu le Fils), ni temporairement (pour trois jours) ; au contraire, il assume notre propre mort et souffrance en lui-même, dans sa propre histoire, au lieu précis de son auto-révélation et de sa détermination radicales et finales : la croix. Dès lors, Dieu est irrévocablement révélé et déterminé comme un Dieu souffrant et mourant. De plus, sa détermination et sa révélation totales, c'est le Fils qui meurt, le Père qui souffre la douleur de la mort de son Fils, et l'Esprit qui est *ici* engendré — par cette souffrance et cette mort en Dieu — pour justifier le pécheur" (pp. 81-82). Ces nouvelles perspectives sont ensuite évaluées pp. 83-95.

[21] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, *NDT*, 1, Göttingen, 1978[15], p. 205.

[22] F. W. Danker, "The Demonic Secret in Mark : a reexamination of the cry of dereliction (15,34)", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1970, pp. 48-69.

mort de Jésus comme le point culminant de ce conflit : Jésus en proie aux ténèbres (v.33).

Son premier cri (v.34) corrobore la conclusion de ses ennemis : Jésus est un impie, abandonné par Dieu aux puissances démoniaques. Danker fait référence à l'exorcisme de 9,26 pour interpréter la mort de Jésus : "Le démon reçoit l'ordre de sortir de l'enfant et il obéit non sans lui infliger de grands tourments. En conséquence, la victime semble morte : *hôsei nekros*. En fait, dit Marc, tous pensaient qu'il était mort mais Jésus le fit lever/ressusciter (v. 27). 15,37 doit être compris de façon analogue. Jésus, en tant que victime de possession démoniaque, s'est battu avec acharnement contre le démon mais il chasse le démon avec un dernier cri.

Cet exorcisme a coûté la vie à Jésus. Il expira (*exepneusen*). Normalement cette expression est un euphémisme pour décrire la mort, mais ici elle est volontairement ambigüe : "Jésus ex-souffla le *pneuma*". La mention *aphèis phônèn megalèn* signale, comme dans le passage correspondant (9,26), la dimension démoniaque de la lutte et le lecteur n'avait aucune peine à saisir cela. Jésus a chassé le mauvais *pneuma* et ce faisant donné son propre *pneuma*" (pp. 67s.).

Audacieux et peut-être excessif, Danker a le mérite de mettre en lumière une dimension du ministère de Jésus parfois oubliée : le conflit avec les puissances démoniaques. Savons-nous vraiment toutes les dimensions et répercussions de ces trois heures d'agonie dans les ténèbres ? L'angoisse de Gethsémané est-elle due seulement à l'approche de la souffrance physique ?

15,38 - Le voile déchiré

Comme les ténèbres du v. 33, nous rencontrons là un signe à décoder à l'aide de l'AT. La question est relativement complexe, car il peut s'agir ici de deux voiles différents :

- s'il s'agit du voile extérieur qui séparait le parvis du temple lui-même (Ex 26,36ss.; 40,33), le sens du signe est probablement le suivant : par la mort de Jésus, l'accès à la présence de Dieu est ouvert à tous, y compris les païens (cf. la confession du centurion romain, qui suit immédiatement) ;

- s'il s'agit du voile intérieur, qui séparait le lieu saint du lieu très saint (Ex 26,31-35; 40,21), voile que seul le grand-prêtre pouvait traverser une fois par an (Yom Kippour) avec les sacrifices d'expiation (Ex 30,10; Lv 16), on peut y voir différentes significations :

- l'abolition du système sacrificiel, de la médiation des prêtres, voire même de toute l'ancienne alliance (cf. l'épître aux Hébreux) ;

- le voile qui cachait le Seigneur à son peuple est maintenant ôté. Dieu s'est révélé, dé-voilé, tel qu'il est véritablement, par la mort de son Fils (cf. ici encore la confession du centurion) ;

- qu'il s'agisse de l'un ou l'autre voile, sa déchirure totale et irrémédiable ("du haut en bas") est peut-être une préfiguration de la destruction du temple (cf. 13,1-2; 14,58; 15,29).

Faut-il vraiment opter pour une interprétation contre les autres ? La polysémie n'est-elle pas une des caractéristiques de l'image, un des avantages de l'image par rapport au concept ? Ce voile déchiré nous dit à la fois la rupture, l'ouverture et le dévoilement.

15,39 - Le centurion

Cet homme était probablement le chef du détachement chargé de l'exécution des condamnés. Il a donc assisté à toute la scène et surtout aux derniers instants de Jésus ("Il avait ainsi expiré" renvoie spécialement au v. 37, en particulier si l'on retient la leçon de certains manuscrits : *kraxas* "en criant")[23]. Contrairement aux autorités juives qui demandent des signes pour croire (v.32), cet officier romain arrive à la foi en voyant Jésus crucifié. Sa "confession de foi" est susceptible de trois interprétations, différentes mais complémentaires :

1) Dans la bouche d'un païen, "Fils de Dieu" désigne une demi-dieu, un héros. La foi du centurion n'est pour l'heure qu'une exclamation ; il ne mesure pas à quel point ce qu'il dit est vrai, autrement et profondément vrai. On peut voir d'autres exemples de proclamation "involontaire" de la vérité au sujet de Jésus : dans la bouche de Pilate, des soldats romains ou des moqueurs ("roi des Juifs" 15,9.12.18.26 ; "le Christ, roi d'Israël" 15,32 ; "il en a sauvé d'autres" 15,31)[24].

2) Pour les chrétiens de Rome, il est important que Jésus soit reconnu par un officier romain. Le titre de "Fils de Dieu" était précisément revendiqué par l'empereur dans le culte d'état. Très

---

[23] F.Bassin, *L'évangile de Marc*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984, p. 294.

[24] C. E. B. Cranfield, *op.cit.*, p. 460.

finement, Marc rappelle que le centurion a proclamé le crucifié (et non l'empereur), Fils de Dieu[25].

3) Plus profondément encore, on peut voir ici le dénouement du "secret messianique" spécialement cher à Marc. Tout au long de son évangile, Jésus ordonne aux démons (1,25; 1,34; 3,12) comme à ceux qu'il a guéris (1,44; 5,43; 7,36; 8,26) de ne pas divulguer son identité et de tenir secret ce qui leur est arrivé; de même pour les disciples (8,30; 9,9).

Ce "secret" n'est levé qu'à l'approche de la mort de Jésus (devant le sanhédrin : 14,62). Jusque là, jusqu'à ce moment où Jésus donne et abandonne sa vie, l'équivoque subsiste. Le lecteur pourrait se tromper de Christ, et Marc ne veut pas de cette confusion. Car il serait possible de ne retenir de Jésus que ses actes de puissance... Ce risque n'est pas imaginaire : il guettait sérieusement les chrétiens auxquels Marc destine son évangile. Le Christ est alors réduit au rang de faiseur de miracles, sorte de marchand de guérisons que les hommes feraient fonctionner au gré de leurs désirs[26].

Au pied de la croix, le malentendu n'est plus possible. Jésus peut être ouvertement proclamé "Fils de Dieu[27]".

15,40-41 - Quelques femmes

Ici encore, nous pouvons lire l'évangile sous différents angles :

- Du point de vue historique, on peut souligner la crédibilité de ce motif : vu le rôle secondaire reconnu aux femmes dans l'Antiquité, il y a fort peu de risques qu'on ait forgé ce détail[28]. Dans cette perspective, Marc rappellerait la présence de ces femmes parce qu'elles ont été les témoins oculaires de la mort (vv.40-41), de la mise au tombeau (v.47)

---

[25] W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1974, p. 576.

[26] D. Marguerat et S. Vuilleumier, *Mort de Jésus*, p. 33.

[27] Le titre de "Fils de Dieu" n'était pas encore utilisé de façon univoque pour le Messie en milieu juif; on peut donc le concevoir comme l'expression d'une foi chrétienne. Il transcrit la dignité royale messianique de Jésus mais ne contient pas encore d'énoncé ontologique (*Wesensaussage*). Il prolonge la proclamation de Jésus, déjà appelé "Roi des juifs" (v.26) et "Messie, roi d'Israël" (v.32) et représente par rapport à ces formules une progression. Cf. J. Gnilka, *op. cit.*, p. 325.

[28] W. L. Lane mentionne spécialement le peu de cas que faisait la culture juive du témoignage des femmes (cf. La Michna, *Ros ha-sana* 1.8) (Bassin p. 295).

et de la résurrection de Jésus (16,1). Les détails de ce qui s'est produit peuvent être validés par leur témoignage (Lane, p. 577).

- Du point de vue théologique, on notera que la présence de ces quelques femmes au pied de la croix est ambivalente. Négativement, elle manifeste l'abandon de Jésus par tous ses disciples masculins et même les femmes ne le regardent que "de loin" (même expression que dans le Ps 38,12, où le psalmiste se plaint de cet abandon par ses proches-distants : "Mes amis, mes compagnons reculent devant mes plaies, mes proches se tiennent à distance *apo makrothen*. Positivement, Marie de Magdala, Marie la mère de Jacques... et Salomé deviennent des témoins privilégiés et constituent le pendant féminin des trois disciples préférés (Gnilka).

Je suivrais même volontiers Schreiber lorsqu'il suggère que le centurion et les femmes symbolisent le nouveau Temple[29], après la déchirure du voile... ou Gnilka lorsqu'il propose de voir ces femmes qui ont "servi" Jésus et qui l'ont "suivi" jusqu'à la croix comme des exemples : "Leur attitude est ainsi le complément nécessaire de la confession du centurion. A une confession de foi juste doit se joindre une juste façon de vivre, qui englobe le service par amour et le oui à la croix"[30]. Mais peut-être cela relève-t-il davantage de la prédication que de l'exégèse ?

III. RELECTURES THEOLOGIQUES

Nous avons adopté un premier niveau de lecture : la croix résulte du conflit entre deux cohérences qui s'affrontent irréductiblement, celle de Jésus et celle des autorités juives. L'exégèse nous pousse à chercher maintenant d'autres niveaux de lecture. Nous avons croisé en effet plusieurs indices qui laissent supposer que la croix a d'autres dimensions (jugement eschatologique, nouvel exode, accomplissement des Ecritures, nouvelle alliance, victoire sur les démons, révélation du Fils). Et surtout, le cri de Jésus, qui ne demande pas pourquoi les hommes le rejettent mais pourquoi son Dieu l'a abandonné, pose la question à un autre niveau ; c'est Dieu qui est interpelé : quel sens a la mort de Jésus dans le dessein de Dieu ?

---

[29] J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, Hambourg, Fruche Verlag, 1967, p. 41.

[30] J. Gnilka, *op. cit.*, p. 326.

Une nécessité

L'existence d'un tel "dessein" est clairement suggérée par Marc :

- En 8, 31-33, non seulement Jésus "commença à leur enseigner qu'il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup..." mais il tance vertement Pierre qui conteste ce chemin. Il qualifie sa réaction de "satanique, c'est-à-dire étrangère au projet de Dieu pour le salut des hommes"[31].

- La question de Jésus :"...mais alors comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit souffrir beaucoup et être méprisé ?" mérite ici notre attention (9,12). V. Taylor examine et réfute les objections faites à l'authenticité de cette parole, puis il conclut :"Ce *logion* est de la plus haute importance. Il confirme que Jésus croyait devoir souffrir en tant que Fils de l'homme et qu'il avait enseigné cela à ses disciples. Il montre également que Jésus voyait un lien entre ses souffrances et la venue du Royaume. Il s'était heurté au problème posé par l'attente du retour d'Elie avant la Parousie et il l'avait résolu en identifiant Jean à Elie ; mais il avait également affronté un problème qui ne préoccupait pas ses contemporains : la nécessité de la souffrance du Fils de l'homme avant l'accomplissement du Règne de Dieu. Il a résolu ce problème par la conviction qu'il allait souffrir et être rejeté"[32].

Ce lien entre le Fils de l'homme et la souffrance est un paradoxe surprenant. Tant dans le livre de Daniel que dans la littérature juive, le Fils de l'home est un personnage majestueux et glorieux. On trouve cet aspect du Fils de l'homme lorsque Jésus parle de sa venue (13,26; 14,62) mais il lui associe étroitement la souffrance. "Il savait que le chemin de la gloire, pour le Fils de l'homme, passait par la croix"[33].

Un choix

Les deux autres annonces de la Passion et de la résurrection (9,31 et 10,32-34) ne font pas mention d'une telle "nécessité". Elles indiquent plutôt la lucidité et le choix de Jésus, qui prend résolument le chemin de Jérusalem :"Jésus marchait devant eux. Ils étaient effrayés et ceux qui suivaient avaient peur"(10,32).

---

[31] D. Marguerat et S. Vuilleumier, *Mort de Jésus*, p. 34.

[32] V. Taylor, *Jesus and his sacrifice*, Londres, Macmillan, 1937, pp. 91-97.

[33] L. Morris, *The Cross in the NT*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 31.

Ce choix n'a pas toujours été calme et serein. A Gethsémané, on voit Jésus, saisi de frayeur et d'angoisse, "prier pour que, si possible, cette heure passe loin de lui : Abba, Père, à toi tout est possible, écarte de moi cette coupe. Pourtant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux" (14, 33-36).

La juxtaposition de ces deux réalités — nécessité et choix — nous permet d'éviter plusieurs caricatures :

a) la mort de Jésus n'est pas qu'un événement malheureux résultant d'un conflit de pouvoir ou de la violence des humains. Elle entre dans un projet plus vaste, que nous chercherons à préciser en parlant de la mission de Jésus ;

b) la mort n'est pas imposée à Jésus du dehors, par un Dieu implacable qui aurait besoin d'une victime pour pouvoir pardonner ; elle est un choix, confirmé à plusieurs reprises par Jésus : aller jusqu'au bout de sa mission ;

c) cette mission n'est pas l'initiative d'un gentil sauveur qui chercherait à nous protéger d'un Dieu sévère. Le Père et le Fils ont ensemble voulu ce chemin ("Ce que tu veux...").

Une mission

Les études récentes de Marc mettent spécialement en valeur certaines dimensions de la mission de Jésus :

- révélation du vrai visage de Dieu (Lamarche)[34],
- service (Léon-Dufour)[35],

---

[34] "Si la croix est bien le lieu où les hommes ont refusé et chassé le Messie, qui se laisse faire sans résister ni s'imposer, nous pouvons découvrir à travers l'image parfaite qu'est le Christ un Dieu faible, sans défense, sans arme ni armure, un Dieu vulnérable, humble et humilié, bien différent de cette entité immuable et impassible que trop souvent nous imaginons. Par la mort du Christ le voile se déchire, le Saint des Saints nous est révélé, et il nous est donné, par la foi du Christ, d'entrer gratuitement dans la demeure et l'intimité du vrai Dieu" (*art. cit.*, p. 596).

[35] "Il faut noter le rapport étroit qui unit 'mourir pour' et 'exister pour'. Il y a continuité entre la vie terrestre de Jésus, depuis sa naissance jusqu'à sa mort : celle-ci ne s'ajoute pas simplement au cours de sa vie, mais en est le couronnement... Il a y continuité entre le service et le sacrifice, celui-ci disant en langage cultuel la réalité vécue dans l'existence antérieure" (*op. cit.* p. 43).

- révélation et libération (Marguerat-Vuilleumier)[36].

Toutes ces dimensions sont pertinentes et constructives... mais un brin unilatérales :

1) Elles insistent sur la faiblesse et l'insignifiance de Jésus, alors que le portrait de Marc me paraît plus équilibré. Il ne nous présente ni un Jésus uniquement faiseur de miracles et puissant exorciste, ni un Jésus uniquement faible, impuissant et rejeté. Il ne faut absolutiser ni la "puissance" ni la "faiblesse" du Fils de Dieu ; ces réalités sont en tension. Le risque de malentendu et de récupération est aussi grand dans un extrême que dans l'autre.

2) Elles esquivent toutes (pour ne pas retomber dans une perspective anselmienne ?) des dimensions plus traditionnelles et plus délicates à manier : la substitution, l'expiation ou le pardon des péchés.

Ces dimensions ne sont pourtant pas absentes de Marc[37]. L'exemple le plus clair se trouve en Marc 14,24 : "Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude".

Le "sang de l'alliance" doit être interprété à la lumière de la nouvelle alliance de Jérémie 31,31ss., avec, probablement, une référence indirecte à certains passages d'Esaïe qui parlent également d'une alliance (42,6; 49,8). Jérémie décrit ainsi l'un des traits de la nouvelle alliance qu'il entrevoit : "Je pardonne leur crime; leur faute, je n'en parle plus" (31,34). Dire que Jésus verse son sang pour inaugurer une telle alliance, c'est dire qu'il verse son sang pour que les péchés soient pardonnés. C'est attribuer une valeur expiatoire à sa mort[38].

Le terme utilisé ici :"Mon sang... versé" (*ekchunnomenon*)

---

[36] "A l'intention d'une communauté friande de miracles et d'expériences religieuses enthousiasmantes, Marc affirme : c'est faire fausse route que de chercher le Seigneur de l'Eglise hors de ce Jésus contredit et liquidé. Ici, à la croix, l'homme ne peut que faire le deuil de ses certitudes religieuses ; et contempler le lieu surprenant que Dieu habite : la destinée d'un homme souffrant, écarté de la vie parce que la libération qu'il offre ne répond pas au désir des hommes et à leur image de Dieu" (*op. cit.* p. 35).

[37] Pour une liste des passages qui contiennent des allusions au Serviteur d'Esaïe, cf. W. Zimmerli et J. Jeremias, *The Servant of God*, Londres, 1957, pp. 98s.

Pour une lecture du baptême de Jésus (Mc 1, 9-11) dans cette perspective, cf. O. Cullmann, *Christologie du NT*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 61 ainsi que pp. 72ss. :"La doctrine de l'*Ebed Yahvé* comme solution du problème christologique".

[38] L. Morris, *The Cross in the NT*, pp. 51s.

pourrait exprimer à lui seul cette dimension expiatoire. Dans la Septante, il est utilisé pour décrire l'aspersion du sang à la base de l'autel dans le cas de sacrifices pour le péché (Ex 29,12; Lv 4,7.18.25.30.34).

L'expression "versé pour la multitude" (*huper pollôn*) renforce encore cette dimension. Jeremias la traduit "qui va être versé pour le monde entier" et il conclut :"L'assertion souvent répétée selon laquelle il est inconcevable que Jésus ait attribué à sa mort un pouvoir expiatoire, que de telles affirmations seraient plutôt une "dogmatique" de la communauté primitive ou de l'apôtre Paul, est pour le moins surprenante pour quiconque connaît tant soit peu les sources palestiniennes. Les idées sur l'effet expiatoire de la mort jouent un grand rôle dans la pensée du monde ambiant de Jésus. Chaque mort a une puissance expiatrice, même celle du criminel, s'il meurt en état de repentance. Une mort innocente et vouée à Dieu possède un pouvoir d'expiation pour les autres[39]. Les sources nous obligent à l'affirmer : il est impensable que Jésus ne se soit pas fait une idée sur la puissance expiatrice de sa propre mort.

Voici ce que Jésus déclare à la dernière cène sur la signification de sa mort : sa mort est la mort substitutive du Serviteur souffrant, qui expie les péchés de "beaucoup", des nations de la terre, et qui inaugure le commencement du salut final et rend effective la nouvelle alliance divine" [40].

Une lecture sacrificielle ?

Il y a une fantastique variété d'animaux dans le monde ! Lorsqu'une espèce est menacée d'extermination ou d'extinction, il se trouve parfois une Brigitte Bardot ou un Franz Weber pour ameuter l'opinion publique et tenter d'empêcher l'irréparable...

La lecture sacrificielle, telle qu'elle est formulée entre autres par Jeremias ci-dessus, n'est certainement pas la seule lecture possible de la croix. Il y a place pour une grande variété de lectures, tant cet

---

[39] H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, II, 281; IV 564. 595. 768. 1109. Mak. II, 6.8; 4 Mac 6.29. Cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (FRLANT N. F. 46), Göttingen, 1963², pp. 9-110 (La mort expiatrice dans le judaïsme tardif).

[40] J. Jeremias, *La Dernière Cène. Les Paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972, p. 275.

événement dépasse nos catégories habituelles. La lecture sacrificielle n'a certainement pas toujours été formulée adéquatement, mettant ainsi en péril la révélation de Dieu comme Père miséricordieux...

Mais je m'inquiète de voir cette espèce en voie de disparition ! Je me risque donc à formuler quelques observations, même si cela nous entraîne en dehors du cadre de Marc...

1) La lecture sacrificielle est dangereuse si elle laisse sous-entendre que Dieu ne pouvait pas pardonner sans que son Fils meure en sacrifice.

Elle est dangereuse si elle nous amène à négliger l'épaisseur concrète de Jésus — ses choix, sa foi, sa cohérence, son amour, ses actes de compassion et de libération -- pour en faire une victime passive et résignée.

Elle est dangereuse encore si nous l'utilisons pour alimenter la culpabilité de l'homme, de manière à pouvoir ensuite lui prouver à quel point il a besoin du Christ. Ce faisant, on maintient l'homme dans un cercle perpétuel péché-pardon-péché... où la principale fonction de Jésus est de nous pardonner et de nous protéger du courroux de son Père.

Mais il peut en être autrement !

2) La mort de Jésus peut être effectivement comprise comme un sacrifice. Il ne s'agit pourtant que d'une analogie ; c'est dire qu'aussitôt après avoir exprimé quelque chose dans cette catégorie, il faut l'élargir et la relativiser, comme le fait l'auteur de l'épître aux Hébreux. Le "sacrifice" de Jésus est à la fois analogue et tout différent des sacrifices de l'ancienne alliance : il est unique et non répétitif ; il est enfin "efficace" ; et surtout, la victime du sacrifice est en même temps le grand-prêtre qui offre le sacrifice.

3) Dans la pensée biblique, le sacrifice d'expiation ne sert pas à *punir* mais à *couvrir/ôter* le péché[41]. Il est donc expression de la grâce, don du Seigneur :"La vie de la chair est dans le sang. Je vous l'ai *donné sur l'autel*, afin qu'il serve d'expiation pour votre vie, car c'est

---

[41] "L'expiation consistait en une suppression par Yahvé des effets destructeurs d'un acte. Il interrompait la chaîne de causalité du péché, ce qui se passait dans la règle par la transmission de la puissance maléfique sur un animal, qu'on mettait à mort à titre de *substitut* pour l'homme ou pour l'objet de culte. L'*expiation* n'est donc pas un acte punitif mais un événement salutaire" (G. von Rad, *Théologie de l'AT*, tome 1, Genève, Labor et Fides, 1971[3], p. 238). Je souligne les deux bases de la lecture sacrificielle : la substitution et l'expiation.

par la vie que le sang fait l'expiation" (Lv 17,11, traduction "à la Colombe").

4) Le langage sacrificiel n'est qu'un des langages utilisés pour décrire la relation entre Dieu et l'humanité. Mais lorsqu'on prend la peine de le démarquer d'une compréhension païenne (moyen d'action sur Dieu) ou doloriste (souffrance imposée, sacrifice pénible), il est un remarquable moyen d'expression de la grâce.

En deux mots, on peut dire qu'il atteste la dimension mortifère du péché[42] et la volonté de salut du Seigneur[43]. Dans l'AT déjà, le sacrifice d'expiation était un don de Dieu pour que l'homme vive, un échec aux puissances de mort qui s'engouffrent dans la brèche ouverte par le péché. On comprend donc que ces catégories soient reprises pour dire le sens de la mort de Jésus.

5) "L'homme moderne" ne me paraît pas totalement imperméable à la pensée sacrificielle. Peut-être même est-ce lui rendre un mauvais service que d'évacuer cette dimension[44].

---

[42] "Pour les anciens, le péché était un phénomène bien plus ample : l'acte mauvais n'était qu'un aspect de la question car, avec lui, c'était une puissance malfaisante qui avait été libérée et qui, tôt ou tard, se retournerait contre le coupable ou contre son entourage. On comprend ainsi, à partir de ce point de vue, pourquoi la communauté avait un tel souci du péché de l'individu ; il s'agissait non seulement de quelque charge morale qui l'atteignait aussi, de quelque perturbation intérieure de son rapport avec Dieu, mais d'un mal qui, à la suite d'une action, était lancé dans la circulation et qui devait agir catastrophiquement sur la communauté, tant qu'elle ne rompait solennellement et ostensiblement sa solidarité avec le coupable ; celui-ci devenait dès lors, au sens direct et réaliste, un danger pour la communauté" (*ibid.*, pp. 233s.).

[43] "L'expiation a donc lieu dans chaque cas habituel par la mort substitutive d'un animal. Il est important de noter avant tout qu'ici (Dt 21,1-9) Yahvé est invoqué pour qu'il accomplisse lui-même, d'une manière active, l'expiation. De sorte que ce n'est pas Yahvé qui est le destinataire de l'expiation, mais Israël ; davantage, Yahvé est le principal acteur en ce sens que c'est à lui d'écarter l'anathème de la communauté qui en est frappée (Textes attestant que Yahvé est le sujet de l'expiation : Dt 21, 8; Ps 65, 4 ; 78, 38; 79, 9; Jr 18, 23; Ez 16, 63; 2 Ch 30, 18; Dn 9, 24)" (*ibid.*, p. 237).

[44] "L'économie sacrificielle est faite d'irréductible médiation, de mise à part et de symbolisation. La négliger sous prétexte que c'est un schème archaïque risque d'ouvrir simplement sur un monde sécularisé et technocrate" (P. Gisel, "Du sacrifice. L'avènement de la personne face à la peur de la vie et à la fascination de la mort", *Foi et Vie*, juillet 1984, p. 45).

La lecture sacrificielle est particulièrement précieuse auprès de personnes chargées par la culpabilité[45]. Elle chante alors de façon libératrice que le péché est couvert, expié, pardonné... Mais il faudrait commenter les épîtres pour pouvoir en dire plus !

6) Revenons à Marc pour conclure :

- S'il est possible de distinguer entre la théologie d'un évangéliste comme Marc et celle des matériaux qu'il a repris de la tradition, peut-être faut-il attribuer aux sources de Marc ces motifs sacrificiels. Mais leur origine pré-marcienne n'enlève rien à leur valeur, au contraire !

- S'il est possible de dégager la perspective propre à Marc, je suggérerais qu'il s'intéresse moins au *pourquoi* qu'au *pour quoi* de la mort de Jésus[46] . L'ouverture de la présence de Dieu à tous (voile déchiré) et la révélation de Jésus comme Fils de Dieu (confession du centurion) sont vraisemblablement à la pointe de ses préoccupations.

---

45 "Le sacrifice substitutif n'est donc pas, comme tant le disent aujourd'hui, un marchandage indigne de Dieu et de l'homme, mais le symbole actif d'une réconciliation, proposée et acceptable. Le sacrifice n'accable pas Dieu et l'homme d'un poids fantasmatique. Il ouvre accès à qui était muré dans une défaveur réelle". Cf. A. Dumas, "La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle ?", *ETR*, 1981, p. 589.

46 Ce jeu de mots s'appuie sur l'expression grecque : *eis ti egkatelipes me* peut en effet se traduire "pourquoi" ou "en vue de quoi m'as-tu abandonné ?"

Hokhma 39/1989, pp. 25-47.

LA MORT DU CHRIST SELON L'EPITRE AUX HEBREUX

Par Samuel Bénétreau
professeur de Nouveau Testament
à la Faculté de théologie de
Vaux-sur-Seine

I.- CENTRALITE ET DIVERSITE

On s'accorde sans difficulté sur ce point : la mort du Christ occupe une place centrale dans le message chrétien. Même là où l'on semble mettre l'accent plutôt sur la Résurrection (piété de l'Eglise orthodoxe, théologiens modernes dits "théologiens de la Résurrection" comme Pannenberg) il s'agit de la Résurrection du Crucifié. Mais la conscience de la centralité n'implique nullement l'unanimité quant au sens. Les interprétations divergent gravement, même si certains aspects (la Croix comme geste d'amour et don de soi, la Croix comme condamnation de la méchanceté humaine) ne prêtent guère à contestation.

La diversité des interprétations, dit-on fréquemment comme pour se rassurer, n'a rien de choquant puisque l'exemple vient de haut : Le Nouveau Testament lui-même est fait d'une pluralité de "lectures". Cette thèse est devenue presque un lieu commun dans la production théologique moderne. On pourrait rappeler l'intervention déjà ancienne — mais ô combien retentissante — de E. Käsemann sur le thème "Le Nouveau Testament fonde-t-il l'unité des confessions chrétiennes ?", dans laquelle il donnait une réponse négative à la question qu'il posait, pour cause de pluralisme théologique dans l'Ecriture même[1].Plus

---

[1] E. Käsemann, "Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ?", in E. Käsemann (éd.), *Das Neue Testament als*

proche de nous et surtout beaucoup plus nuancée dans la démarche et dans les conclusions, l'étude de M. A. Chevallier "La prédication de la Croix" met en oeuvre une lecture "plurielle", précisément sur le point qui nous intéresse ici[2].

En fait, la diversité des présentations et des accents à l'intérieur du NT a été perçue et admise depuis fort longtemps[3]. Plus neuve, par contre, est la conviction de l'impossibilité de la synthèse, voire le refus délibéré de toute tentative dans ce sens. D'une part, les théologies qui affleurent dans le NT, sont estimées tout simplement contradictoires (ainsi Käsemann et beaucoup d'autres dans son sillage) et, d'autre part, le désir même de synthèse est sévèrement jugé non seulement comme souci primaire et naïf d'harmonisation, mais comme mainmise subtile de l'homme sur la révélation[4]. Ces condamnations s'accompagnent souvent de considérations sur l'inadéquation du langage humain et sur le caractère partiel et relatif des formulations. M. A. Chevallier, convaincu pourtant d'une certaine "convergence vers le sujet" des multiples approches néotestamentaires, estime qu'elles ne "l'atteignent jamais adéquatement". Il s'en console par ce paradoxe : "En somme il appartient à la nature du sujet qu'il implique la diversité des explications, mais que, réciproquement, la diversité des explications, même quand elle paraît contradictoire, soit un signe paradoxal de l'unité mystérieuse du sujet"[5].

Il faut alors prendre conscience du risque ! La voie est ouverte aux décisions subjectives : chacun peut prendre ce qui lui plaît au sein de la diversité de la révélation. N'est-ce pas une autre voie, bien plus large encore, pour la mainmise de l'homme sur la Parole de Dieu ? On peut, bien sûr, se donner bonne conscience en arguant de la nécessité de rechercher l'interprétation la plus acceptable pour l'homme moderne. Ainsi M. A. Chevallier, qui porte le souci de l'accueil de la prédication chrétienne, conseille de privilégier les interprétations qui usent de références morales ou existentielles (celles qui, à son avis, ont la

---

Kanon, Dokumentation und kritische Analyse. Zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 124-133.

[2] M. A. Chevallier, "La prédication de la croix", *Etudes théologiques et religieuses*, 1970, pp. 131 161 et 1970, pp. 233 246.

[3] Ch. Duquoc le rappelle dans son étude "Théologie de la mort du Christ", *Lumière et Vie* 101, janvier-mars 1971, p. 112.

[4] Voir, par exemple, les remarques de E. Trocmé dans son *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, pp. 137-143.

[5] M. A. Chevallier, *op. cit., ETR*, 1970, p. 237.

faveur du quatrième évangile), aux dépens de celles qui font usage d'un langage sacrificiel ou "mythique"[6]. Il est possible en effet qu'il soit sage, du moins devant certains publics — là aussi, il y a diversité —, de commencer par ces registres; mais pourrait-on sans amputer dangereusement le message faire l'économie de la présentation sacrificielle et "mythique" (mythique étant compris comme désignant le conflit de puissances invisibles), alors que le sacrifice est, on doit bien le reconnaître, la présentation **la plus constante de la Croix**[7] ?

Le risque est d'ailleurs au moins autant dans la sensibilité propre du prédicateur que dans celle de l'auditeur éventuel de sa parole. Il est tenté, s'il faut opérer des choix, de faire prévaloir ses désirs personnels ou ceux de son milieu et de son époque. Ne doit-on pas frémir lorsqu'on lit sous la plume de Ch. Duquoc, à propos du concept de substitution pénale, ce refus sans appel : "Le jeu des compensations divino-cosmiques ne nous intéresse pas", nous, hommes modernes[8] ? Dans la même livraison de *Lumière et Vie* les explications éclairantes de P. Burney sur les raisons historiques et sociologiques de cette répugnance largement répandue à l'égard de ce concept[9], n'éliminent pas la redoutable question : la prédication a-t-elle un contenu propre ?

Ce n'est pas le lieu de tenter de répondre à une interrogation aussi fondamentale suscitée par la pluralité des présentations de la mort du Christ. Nous nous contenterons d'une remarque sur l'*impérieuse nécessité d'un minimum de synthèse*, nécessité qui est autant de l'ordre de la piété que de celui du concept. Il est frappant de constater que M. A. Chevallier, après avoir insisté sur l'irréductible pluralisme du NT dans son discours sur la Croix, est conduit à retenir ce qu'il nomme modestement un "thème commun", en fait une mini-synthèse : "La mort de Jésus décide de notre vie"[10]. La recherche de convergences et de synthèses aussi englobantes que possible est non seulement légitime, mais requise de quiconque veut entendre l'ensemble du NT.

---

6 *Ibid.*

7 M. A. Chevallier, *op. cit., ETR*, 1970, pp. 137-138.

8 Ch. Duquoc, *op. cit.*, p. 112.

9 P. Burney, "La théologie et l'évolution sociale", *Lumière et Vie*, janvier-mars 1971, pp. 60-70.

10 M. A. Chevallier, *op. cit., ETR*, 1970, p. 245.

II.- PLURALITE DES PRESENTATIONS DANS L'EPÎTRE AUX HEBREUX

Selon une opinion commune, l'épître aux Hébreux et l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ sont inséparables. Cette conviction a été réactualisée et fortifiée par les débats que les travaux de R. Girard ont suscités[11]. En réalité, l'auteur de l'épître joue avec aisance sur plusieurs registres, bien qu'il faille admettre la prédominance du langage sacrificiel, prédominance qui s'explique sans doute en grande partie par les besoins et les tentations spécifiques des destinataires[12]. Il y a un "pluralisme" interne à la production de l'auteur, ce qui n'a rien de surprenant. C'est une pratique courante chez les écrivains dans tous les genres et qui n'exclut pas pour autant la consistance et la cohérence de la pensée. Voici les registres majeurs et les principaux langages repérables dans l'épître, à côté du discours sacrificiel :

1.- Un affrontement de puissances

C'est le langage de 2,14 : " Il partagea la même condition, afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable..." On le retrouve lorsque Dieu est exalté comme celui qui "fait remonter d'entre les morts, par le sang d'une alliance éternelle, le grand pasteur des brebis" (13,20). On retrouve, ce paradoxe si profondément inscrit dans la théologie paulinienne : la Croix est déjà victoire décisive (pas seulement la Résurrection !) et pourtant l'anéantissement de toute résistance concrète demeure une donnée eschatologique, une espérance, qui s'exprime dans les termes du Ps 110 : "... Il attend désormais que ses ennemis en soient réduits à lui servir de marchepied" (10,13).

---

[11] Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

[12] Les destinataires, qu'ils soient juifs ou simplement à proximité du judaïsme, sont certainement impressionnés par les cérémonies du culte et les certitudes qu'il semble dispenser.

2.- Une dénonciation

La Passion proclame à la face du monde les refus de l'homme pécheur. Elle oblige ce dernier à prendre conscience de ce qu'il est : un être de violence et d'injustice. Ce sont les hommes qui ont mis et, éventuellement, "remettent en Croix le Fils de Dieu" (6,6), "profanant le sang de l'alliance". Ce sont eux qui se sont si durement opposés à Jésus (12,3). La condamnation, notons-le, vise les pécheurs en général et ne place pas une responsabilité exceptionnelle sur les juifs ou les chefs du peuple, comme le suggèrent certains textes du NT.

3.- Un procès

Il faut d'abord prendre acte de la présence d'un langage de type juridique assez dense. C'est déjà le cas du concept d'alliance, *diathèkè*, que l'on rencontre aux chapitres 8 et 9,18-21. L'alliance, outre sa dimension relationnelle d'accord entre deux parties, est un contrat, forme juridique comportant des dispositions codifiées. Le mot dans l'esprit de l'auteur ne perd pas cette connotation juridique, puisqu'il est employé aussi dans le sens plus technique de testament, 9,16, c'est-à-dire de document fait de stipulations contraignantes.

L'utilisation d' *athetèsis*, "abrogation" (9,26), confirme cette sensibilité au juridique : les droits du péché sont frappés de nullité. Il n'a plus de validité.

Le "juridisme" s'introduit ailleurs, rejoignant parfois la terminologie sacrificielle. En fait, tout le rapport entre le Dieu saint et l'homme pécheur est vu comme un immense procès débouchant sur un jugement redoutable (10,27). L'appartenance de la notion de jugement divin à la catégorie du juridique et du judiciaire est établie, si besoin était, par la référence à la loi de Moïse et, plus précisément, aux exigences légales requises pour toute condamnation (10,28).

Tout en reconnaissant qu'il y a place pour un débat exégétique, nous penchons vers une lecture de caractère substitutif et pénal de l'affirmation de 2,9b : "C'est pour tout homme qu'il a goûté la mort".

On remarquera d'abord, avec D. Guthrie[13], que la mort du Christ vaut pour chacun, pris individuellement, et pas seulement pour

---

[13] D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews*, TNTC, Leicester-Grand Rapids, Inter-Varsity Press, 1983, p. 87.

l'humanité conçue de façon corporative[14]. Ici, la Passion n'est pas "pour les péchés", mais pour les personnes. Dans ce contexte non sacrificiel, dominé par la citation du Ps 8, le *huper*, "au bénéfice de", peut porter l'idée de substitution et être compris comme "à la place de". Chez Paul également, les nuances "au bénéfice de" et "à la place de" finissent par se rejoindre (cf. par exemple 2 Co 5,14-21). Lucidement, A. Vanhoye accepte la portée substitutive de *huper* dans ce verset, même s' il la cantonne dans un rôle secondaire et non juridique[15]. Dans une épître qui a une si vive conscience de la dette et de la responsabilité de l'homme devant son Dieu, il nous paraît que l'idée de substitution a nécessairement une connotation juridique et pénale[16].

4.- Un destin paradoxal

La Croix, c'est la pointe extrême de l'abaissement, mais un abaissement qui débouche sur l'exaltation. C'est ainsi qu'elle est clairement située à l'aide du Ps 8 : "Celui qui a été abaissé... se trouve, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur" (2,9). Le contraste est saisissant : l'humilié, la victime innocente, siège maintenant à la droite de Dieu (10,12; 12,2). Certains perçoivent ici, comme pour Ph 2, 6-11 ou pour l'Evangile de Jean, le langage gnostique de l'envoyé divin dans le monde qui retourne au royaume de la lumière. Mais il faut surtout ne pas négliger l'arrière-plan vétérotestamentaire de cet itinéraire contrasté qui va de l'opprobre à la gloire. C'est celui, en particulier, du Serviteur souffrant de l'Eternel dépeint en Es 49,7; 50,5-9; 52,13 - 53,12. Plus généralement, c'est le parcours du juste persécuté auquel Dieu accorde un triomphe ultime, figure centrale du Psautier.

---

14 Nous n'entrons pas ici dans le débat portant sur le problème textuel posé par *chariti theou* (très vraisemblablement la meilleure leçon).

15 A. Vanhoye, *Situation du Christ. Epître aux Hébreux 1 et 2*, Lectio Divina 58, Paris, Cerf, 1969, pp. 293-294.

16 M. Rissi souligne à juste titre l'importance des notions de justice et de jugement dans la théologie de l'épître : *Die Theologie des Hebräerbriefs*, WUNT 41, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987, en particulier pp. 126-127.

5.- Un événement eschatologique

On ne doit pas omettre cette dimension alors que certains tirent résolument l'épître du côté d'un dualisme de type philonien et platonicien. En 9,26 sa "souffrance", qualifiée d'unique, est présentée comme une manifestation située "à la fin des temps", *sunteleia tôn aiônôn*. Cette forte expression indique l'achèvement : non seulement le terme d'une longue période considérée comme préparatoire, mais l'avènement du définitif, de l'ultime. Le caractère eschatologique de la mort du Christ n'exclut pas un certain délai, où se loge une attente, celle d'un achèvement rendu manifeste pour tous (9,28; 10,27).

III.- LA PRESENTATION SACRIFICIELLE

L'originalité de l'épître, en ce domaine, ne doit pas être surévaluée. Car, dans le NT en général comme l'écrit M. A. Chevallier, "on est frappé par la place centrale que semble occuper la notion de sacrifice comme clé de l'interprétation salutaire"[17]. Autant se révèle neuf le thème du Christ grand prêtre, autant l'épître rentre dans le rang par ses références sacrificielles. Il faut admettre néanmoins non seulement un intérêt particulièrement soutenu, mais aussi un relief exceptionnel donné par l'insertion dans tout un système sacerdotal et cultuel.

Il n'est pas question de faire état ici des multiples théories sur le sacrifice en général et sur celui de la Croix en particulier[18]. Nous relevons seulement la véhémence des attaques modernes contre les concepts de propitiation et de substitution sacrificielles. R. Girard n'est pas le seul à s'acharner sur cette cible qui paraît opposer peu de résistance. C. H. Dodd s'était élevé avec détermination contre l'idée de propitiation[19]. L. Sabourin qui a longuement exploré ce domaine, n'est pas moins dur. A propos de la substitution, il pense qu'elle a été

----

[17] M. A. Chevallier, *op. cit.*, *ETR*, 1970, pp. 138-139.

[18] On peut consulter L. Sabourin, "Sacrifice", *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 59, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 1483s.; C. Brown, "Sacrifice", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, 1975, vol. 3, pp. 415-438, etc.

[19] C. H. Dodd, "Hilakesthai, Its Cognates, Derivatives and Synonyms", *Journal of Theological Studies* 32, 1931, pp. 352-360.

quasiment inventée par les Réformateurs, qui ont mal lu quelques textes du NT. De même la propitiation est inacceptable en ce qu'elle suppose un Dieu "vengeur" dont la colère contre le pécheur doit être apaisée[20]. Or on voit habituellement dans l'épître aux Hébreux le pilier principal qui porte toute la théorie sacrificielle incluant les notions de propitiation et de substitution.

Il faut donc avancer avec circonspection et demander à l'épître elle-même, sans *a priori*, sa conception du sacrifice. Il sera utile, dans un premier temps, de l'interroger sur son évaluation des sacrifices anciens avant de recenser les indications fournies sur la mort du Christ en tant que sacrifice puisque, à l'évidence, existent des relations étroites.

1.- Les sacrifices anciens

Les sacrifices "pour les péchés"

Les sacrifices qui retiennent avant tout l'attention de l'auteur sont ceux qui, dans le culte lévitique, avaient pour but de fournir une solution au problème des fautes commises par le peuple de l'alliance. Il connaît, certes, d'autres types de sacrifices : il mentionne les "sacrifices de louange" (13,15), mais comme expression de la piété du peuple de la nouvelle alliance et sans rapport direct avec la mort du Christ. Pour fonder ses grandes thèses christologiques, c'est aux sacrifices pour les péchés qu'il a recours pour l'essentiel. Certes le couple *dôra kaï thusiaï*, employé à plusieurs reprises (5,1; 8,3 et 4,9.9), pourrait couvrir un large éventail d'offrandes, mais la référence constante au sang oblige à ne prendre en compte que les sacrifices au cours desquels des victimes étaient immolées. Répondent à ces exigences le *hattà't*, "sacrifice pour le péché", et le *àsàm*, "sacrifice de culpabilité", comportant l'idée de réparation[21].

Ces sacrifices destinés à remettre en place un ordre gravement affecté par les manquements du peuple, se concentrent et se résument, pour l'auteur de l'épître, dans les rites annuels du *Yom Kippur*, le grand jour des expiations, une des fêtes majeures du judaïsme. Non seulement trouve-t-on en 9,27s. une description de ces rites, mais bien

---

[20] L. Sabourin, "Sacrifice", col. 1518, où il renvoie à son ouvrage *Rédemption sacrificielle : une enquête exégétique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

[21] L'holocauste, *ᶜolàh*, exprime la reconnaissance. Cependant, en Lv 1,4, un rôle d'expiation lui est attribué.

avant ils affleurent, par exemple dans les notions d'accès (4,14; 8,1) ou de sacrifice pour le propre péché du grand-prêtre (5,3; 7,27). C'est ce grand jour, riche en gestes cultuels, qui constitue un "symbole pour le temps présent" (9,9a), symbole d'un non-accomplissement sous le régime ancien, mais aussi annonce d'un "accomplissement" par un grand-prêtre exceptionnel (10,1-18). Cette fonction récapitulatrice de la grande expiation annuelle se révèle dans la facilité avec laquelle on passe du *Yom Kippur*, rappelé en 9,1-12 ("les boucs et les taureaux"), aux idées globales de purification et de sanctification inscrites dans d'autres rites tels que l'usage de l'eau lustrale (Nb 19,2-10; cette eau supposait une immolation préalable, celle de la "vache rousse").

Notons, à propos de la grande expiation, l'absence d'intérêt pour le rôle du fameux "bouc émissaire", au destin si remarquable en anthropologie autant qu'en théologie[22]. Aucune mention explicite du "transfert" des péchés du peuple sur lui et de son envoi vers "Azazel" (Lv 16,20-22). L'épître retient, dans la perspective qui lui est propre, uniquement les rites de sang et surtout, car c'est là que tout se joue, la présentation du sang dans le saint des saints[23].

Le sacrifice d'alliance et le rôle du sang

On est conduit à mettre à part le sacrifice d'alliance, car il n'entre pas dans le schéma sacerdotal cher à l'auteur. Il est offert par Moïse et non par Aaron et, en outre, il est unique : c'est un rite d'inauguration, lié à la proclamation solennelle de l'alliance (9,15-23). D'après 9,22, ce rite a une vertu purificatrice. En fait, comme le montre la généralisation immédiate "sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon", cette vertu est celle du sang sacrificiel. Par le biais de cette efficacité purificatrice, le sacrifice d'alliance rejoint les sacrifices pour les péchés. L'alliance ne va pas sans purification : à la purification initiale lors de la proclamation du contrat doivent succéder les innombrables purifications requises par les manquements aux

---

[22] Nous ne pouvons pas entrer ici dans un long débat sur 9,7, où le pardon recherché lors de la grande expiation semble limité aux *agnoèmata*, aux "ignorances" ou "péchés involontaires". De nombreux commentateurs, J. Héring, F. F. Bruce, H. Braun, etc., y voient une référence aux péchés d'ignorance visés en Lv 4,13-21 et Nb 15,17-31. Mais Lv 16,34 parle des péchés en général. Ce sens large, pour la même occasion, se retrouve chez Philon et chez Barnabas. Nos versions françaises hésitent. Avec la TOB et la Bible à la Colombe, nous comprenons "manquements", "fautes", sans qualifications particulières.

[23] Cf. les chapitres 9 et 10.

exigences de sainteté. D'où la mise en place d'un sacerdoce et d'un système sacrificiel.

Rôle et efficacité des sacrifices anciens

L' épître est peu explicite sur ce sujet. Seuls quelques textes dénotent une efficacité positive dans le sens d'une purification ou d'une sanctification : 9,13; 9,22-23; 10,2. Encore l'efficacité en ce domaine est-elle relative puisque, constamment, un contraste est établi avec l'efficacité, ô combien supérieure, du sacrifice du Christ. Tombent même des verdicts tranchants d'inefficacité : ces sacrifices sont "incapables de mener à l'accomplissement" (9,9 et 10,2), et "il est impossible que du sang des taureaux et des boucs enlève les péchés" (10,4 et 11). Leur multiplicité et leur incessante répétition dénoncent leur impuissance (10,2). Les rites anciens, de façon générale, peuvent être traités de "charnels" (9,10). Ce caractère charnel ne doit pas cependant être conçu de manière trop péjorative : il est lié, semble-t-il, à la nature matérielle et terrestre des moyens employés, aliments, boissons, ablutions, et ne vise pas particulièrement les sacrifices. Même les rites "charnels" sont d'ailleurs "imposés" (*epikeïmena* ; la traduction de la TOB, "admis", est insuffisante), imposés par Dieu, certainement, jusqu'à un temps de relèvement.

Peut-on évaluer avec quelque précision la part d'efficacité qui est concédée ? En deux textes, l'auteur introduit une distinction fondamentale dans son anthropologie, la distinction chair/conscience (9,2 et 13). La conscience qui désigne ici, pensons-nous, l'intériorité, devenant en quelque sorte l'équivalent de *kardia*, le coeur, est soustraite à l'action des sacrifices lévitiques, ou, plus exactement, ces derniers ne peuvent "conduire à l'accomplissement" à ce niveau (9,2). Par contre, est envisagée une efficacité sur la "chair" (la conditionnelle de 9,13 est une conditionnelle "réelle" qui présente la condition comme déjà réalisée). La "chair" est l'extériorité avec les multiples relations qui la constituent. L'action purificatrice, sous le régime ancien, est donc superficielle, quasi physique. Elle est assez restreinte puisqu'elle atteint les choses comme les personnes, tout ce qui constitue l'image des réalités célestes selon 9,23. Cette "superficialité" impose un perpétuel recommencement et fait que le péché et le sentiment de culpabilité qui doit s'y attacher, sont plutôt remis en mémoire qu'effacés (10,3).

On a donc l'impression de se trouver en présence de la conception antique du rite de purification comme suppression d'une pollution quasi matérielle qui rend inapte au sacré, à l'approche de la divinité. En réalité, l'auteur dépasse largement ce stade : les sacrifices lévitiques,

pour lui, trouvent leur sens sous deux autres rapports qui finissent d'ailleurs par se rejoindre. Leur valeur provient d'abord de leur relation au céleste. Avec l'ensemble des dispositions du culte ancien, les sacrifices sont image et esquisse des réalités supérieures (8,5). L'autre relation essentielle est celle qui les unit au Christ "dans les jours de sa chair" et en particulier à sa mort. Cette relation "horizontale" peut être qualifiée de typologique ou de préfigurative. L'interconnexion des perspectives s'effectue puisque, selon le texte difficile de 9,23, un sang versé ici-bas opère une purification des réalités célestes.

Ceci dit, il resterait encore un terrain à explorer. Un aspect à peine suggéré à propos des sacrifices lévitiques est mis en lumière dans la mention de deux sacrifices manifestement lourds de sens pour l'auteur, celui d' Abraham offrant son propre fils et celui d'Abel (11,17-19; 11,4) : le sacrifice comme engagement du fidèle, comme acte d'humble foi et d'obéissance coûteuse, comme espérance placée en Dieu. Le leitmotiv *c'est par la foi* s'applique aussi a de tels gestes. On peut donc envisager son application aux sacrifices lévitiques. Cet aspect avait certainement été perçu par les prophètes lorsqu'ils critiquaient sévèrement les pratiques cultuelles non accompagnées de foi obéissante.

2.- Le sacrifice du Christ

Par rapport à l'ancienne alliance, quelle est la mesure de continuité ? La question s'impose dans la mesure même où l'épître est bâtie sur une série de contrastes, ancien/nouveau, inférieur/supérieur, etc. On le sait depuis longtemps, on ne peut opposer que des semblables...

Contrairement à ce qui se passe pour le thème du grand-prêtre, la notice que Gn 14 consacre à Melchisédek ne fournit aucun point de comparaison, puisque ce souverain sacrificateur n'y sacrifie pas ! Sans doute, comme nous l'avons noté, les sacrifices d'Abraham et d'Abel constituent-ils aussi des références[24]. Mais le rapprochement explicite se fait avec les sacrifices sanglants offerts dans le cadre du culte lévitique.

---

[24] J. Swetnam, dans son étude *Jesus and Isaac, a Study of the Epistle to the Hebrews in the light of Aqedah*, Rome, Biblical Institute Press, 1981, accorde une grande importance au thème de l'*aqédah* dans l'épître.

A première vue, les correspondances ne sont pas évidentes. D'ailleurs certains modernes n'hésitent pas à nier que la Croix soit un sacrifice. Il ne s'agit pas, estiment-ils, d'un rite religieux administré par un homme consacré dans un lieu consacré, mais simplement d'une sanction pénale injuste, subie avec une admirable constance. R. Girard refuse de qualifier de sacrifice la Passion telle qu'il la comprend. R. Schwager[25] récuse, quant à lui, et le langage sacrificiel et le système sacrificiel, enracinés dans la violence comme R. Girard l'a montré, mais conclut qu'on ne peut éviter de chercher à "convaincre les systèmes sacrificiels" avec les ressources du langage sacrificiel[26]... Un vaste débat s'est engagé sur ce sujet, ce qui nous a valu des titres provocants du genre "La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle ?"[27] ou "Faut-il sacrifier le sacrifice ?"[28].

Ceux qui dénient à la Passion le statut de sacrifice, parlent alors d'une "interprétation sacrificielle" de l'événement. L'interprétation compterait beaucoup plus que les faits. Ils tirent argument du peu d'intérêt que manifeste l'auteur, à leur avis, pour les circonstances historiques du drame. Les seuls éléments concrets seraient la mention de la Croix (12,2) et la précision : "Il a souffert hors de la porte" (13,12)[29].

Ce regard porté sur la Croix considérée comme simple déni de justice et bel exemple de courage, pouvait être celui d'un spectateur de l'exécution de Jésus peu averti, ou pourrait encore être celui d'un historien moderne sensible avant tout aux données politiques et économiques. Ce n'est certainement pas celui de l'auteur de l'épître. D'abord, il ne faut pas négliger quelques autres éléments concrets : la référence probable aux supplications de Gethsémané en 5,7, la "si grande opposition de la part des pécheurs" en 12,3, et surtout les nombreuses mentions du sang. Comme le souligne, à juste titre, G. Coindreau, le culte "spirituel" des chrétiens naît d'un sang très concrètement versé[30]. Il y a sacrifice dans la perspective de l'auteur, parce que le sang a été répandu, et cela non par accident ni pour des

---

[25] Il relève ce point en renvoyant à *Des choses cachées*, pp. 251-258.

[26] R. Schwager, "La mort de Jesus. René Girard et la théologie", *Revue des Sciences Religieuses 73/4*, pp. 500s.

[27] A. Dumas, *ETR*, 1981, pp. 577s.

[28] G. Coindreau, *Communio X*, 1985/3, pp. 16-20.

[29] Cf. P. Julg, "Le sacrifice entre rite et morale", *Communio X*, 1985/3, pp. 34-40.

[30] G. Coindreau, *ibid.*, p. 18.

fautes personnelles, mais pour des raisons fondamentalement religieuses, au bénéfice des autres. Ce sang, comme pour tout vrai sacrifice, a été à la fois requis et accordé et ceci parce qu'il y a problème entre l'homme et son Dieu.

S'il faut maintenir le caractère d'événement sacrificiel concret de la mort du Christ[31], on doit admettre qu'elle rentre aussi dans un schéma interprétationnel strict, qui n'est pas celui du sacrifice en général, pas même celui du sacrifice en Israël, mais très précisément celui du *Yom Kippur*. Encore faut-il préciser que l'auteur prend en compte les rites de ce jour dans leur structure essentielle, négligeant par exemple l'envoi du bouc émissaire. A partir de ce schéma, la Passion se décompose en trois moments : l'immolation, le parcours du sang, la présentation du sang. L'accent est placé en fait sur le troisième temps, temps fort de la grande expiation : la présentation du sang dans le saint des saints. L'application rigoureuse de ce schéma explique certaines singularités : l'absence de mention claire de la Résurrection, sauf dans la bénédiction finale (13,20), et la jonction entre mort-exaltation, l'accès du Christ immolé auprès du Père, avec son sang, étant à la fois le point d'aboutissement de la mort, prise dans un sens large, et l'installation dans la position de Seigneur proclamé et de grand-prêtre établi.

L'importance des questions posées par l'interprétation sacrificielle oblige à recueillir avec soin les indications qu'offre l'épître sur le sens et la portée de la mort du Christ. Fort heureusement, l'auteur s'étend davantage sur ce sujet que sur celui des sacrifices anciens. Dans plusieurs directions, la Croix représente, par rapport à ces derniers, un progrès décisif.

Purification et sanctification

Les mêmes termes employés pour les sacrifices anciens reparaissent (1,3b; 9,14; 9,22; 10,10; 10,20; 12,12), mais les effets portent désormais la marque du définitif (10,10). Le caractère unique et pleinement suffisant de l'action purificatrice et sanctificatrice découle

---

[31] Cf. la thèse sans doute excessive de M. Rissi pour qui l'auteur de l'épître mettrait l'accent sur le ministère terrestre et concret de Jésus, *op. cit.*, pp. 61-70.

de l'identité de la personne qui est en cause, le Fils, et aussi du fait que l'objet en est la "conscience", l'intériorité (9,14 et 10,22)[32].

On rencontre en 9,14 une expression inhabituelle où la purification affecte non plus les péchés, mais "les oeuvres mortes". Pour de nombreux commentateurs sont visés par là les oeuvres mauvaises d'avant la conversion et la vie nouvelle au "service du Dieu vivant". C. Spicq, et c'est sans doute la meilleure solution, pense à une désignation générale des péchés, en tant qu'actions qui conduisent à la mort[33]. Il est vraisemblablement trop osé de donner le sens paulinien d'oeuvres en vue de l'auto-justification et jugées comme dénuées de toute valeur.

Un problème plus ardu surgit en 9,23, où la purification par le sang sacrificiel s'exerce sur les réalités célestes elles-mêmes. L'idée d'une purification du ciel, lieu de la présence de Dieu, semble irrecevable; et on comprend la perplexité des exégètes. Il ne faut pas prendre ces mots "au pied de la lettre", suggère C. Spicq[34]. D. Guthrie plaide en faveur d'un "non-littéralisme"[35]. On peut tenter, comme A. Vanhoye, de ramener l'opération sur terre, en quelque sorte : "céleste" équivaudrait à "décisif", "définitif" (cf. dans la même ligne la note de la TOB qui l'applique à "tout ce qui sert au culte chrétien")[36].

J. Héring, approuvé par H. Braun, la replace au ciel en la rattachant à la victoire que le Christ remporte sur les puissances invisibles mauvaises (2,14 et 10,13)[37]. Ces solutions tendent à réduire soit la force de l'expression, soit la distinction terrestre/céleste, soit le domaine du céleste.

Cette surprenante déclaration s'éclaire, pensons-nous, quand on prend en compte deux considérations. Tout d'abord, en Christ s'effectue une jonction entre le terrestre et le céleste, non dans l'union des deux natures du Christ (telle n'est pas, la perspective de l'auteur), mais dans l'accès du Fils incarné et immolé sur la terre auprès du Père, dans les

---

[32] *Suneïdèsis* peut porter plusieurs nuances, "perception de soi", "conscience morale", etc. Il nous semble que dans l'épître le mot devient pratiquement un équivalent de *kardia*.

[33] C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Sources Bibliques, Paris, Gabalda, 1977, p. 155. Spicq relie cette expression à 6,1.

[34] *Ibid.*, p. 159.

[35] D. Guthrie, *op. cit.*, p. 123.

[36] A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1980, pp. 231-232.

[37] J. Héring, *L'épître aux Hébreux*, CNT, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 89.

cieux. En second lieu, il faut faire intervenir le schéma du *Yom Kippur*. Le saint des saints était purifié par l'aspersion du sang (Lv 16,15), bien que les péchés n'aient pas été commis en ce lieu protégé. A l'occasion de ce grand jour, cette enclave de sainteté devenait en même temps lieu de la représentation du péché et lieu de la représentation de son effacement. De façon analogue le débouché céleste du sacrifice du Christ implique une action sur le péché représenté, en quelque sorte, devant Dieu, ce qui n'implique pas une souillure du ciel lui-même.

Enlèvement et prise en charge des péchés

Il est raisonnable d'admettre l'association de deux nuances dans l'expression de 9,28 qui signale le but de l'offrande du Christ : *anènegkeïn hamartias*. La première, dans la ligne de l'action largement reconnue aux rites de la grande expiation, est celle d'"enlèvement des péchés" (cf. TOB). La deuxième non seulement correspond à un sens bien repéré du verbe *anapherô*, mais relève d'un arrière-plan vétérotestamentaire : "prise en charge" ("pour porter les péchés d'un grand nombre", cf. BC). Le même verbe est appliqué en effet au Serviteur de l'Eternel en Es 53,11 (LXX), dans le sens de "porter les péchés" (hébreu *sàbal*). S'amorce ici l'idée de substitution, avec, peut-être, une connotation juridique qui proviendrait de l'influence d' Es 53,11-12 : "Mon serviteur juste justifiera beaucoup d'hommes..."[38].

Pardon

Dans des déclarations de caractère général intervient le mot *aphèsis*, pardon (9,22 et 10,18). Il introduit une nuance juridico-relationnelle. C'est l'annulation d'une obligation, la remise d'une dette ou l'oubli d'une offense. Comme l'indiquent clairement ces deux textes, ce pardon ne peut pas faire seulement l'objet d'une parole qui absout de la part du créancier ou de l'offensé : un acte significatif doit être accompli, car "sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon".

Rachat

Lutrôsis, "rachat" ou "rédemption", est accompagné en 9,12 de *aiônios*, "éternel", qui met en valeur le caractère unique et définitif de

---

[38] Il serait tentant de voir ici une allusion au rôle du bouc émissaire de la grande expiation, qui emporte les transgressions dans le désert. Mais nous avons signalé l'absence de toute référence à ce rite dans l'épître.

l'oeuvre réalisée. De quoi ou de qui est-on racheté ? En 9,15, où l'on a le mot composé *apolutrôsis*, de même sens, la précision est fournie : "des transgressions". La curieuse limitation à une catégorie particulière de transgressions, celles "commises sous la première alliance", s'explique par une polarisation sur le contraste entre l'inefficacité des dispositions de l'ancienne alliance et l'efficacité parfaite, même rétroactive, de la nouvelle.

Le terme a-t-il conservé la nuance qu'il avait au départ, celle de la libération d'une domination ou d'une oppression, avec, éventuellement, paiement d'une rançon ? C. Spicq le suggère[39]. L'utilisation de *parabasis*, "transgression", de préférence à *hamartia* n'est guère significative ; tout au plus pourrait-elle évoquer la libération des sanctions qui s'attachent à toute transgression de la volonté de Dieu s'exprimant dans la loi. L'idée d'une domination des puissances hostiles est bien présente dans l'épître, mais l'affranchissement de leur pouvoir s'exprime au moyen d'autres termes (*apallassô*, "délivrer", en 2,15). Notons que dans les deux textes de 9,12 et de 9,15, une mort est considérée comme essentielle au rachat. Sans parler nécessairement de "rançon", on doit au moins maintenir qu'elle constitue un élément nécessaire dans une opération globale. Et la nécessité vient de Dieu, comme, sous l'ancienne alliance, le système sacrificiel était établi par lui.

D. Guthrie relève, à juste titre, qu'à l'arrière-plan de ces versets, avec les notions d'alliance et de rachat, se dessinent les événements fondateurs de la sortie d'Egypte et du Sinaï[40].

Expiation

C'est le but du service du grand-prêtre nouveau, selon 2,17, et il est atteint par l'offrande présentée : le sacrifice de lui-même. Le verbe *hilaskomaï*, proche du groupe *lutroô-lutrôsis*, a été au coeur de vives discussions. De nombreuses versions et de nombreux commentateurs le traduisent par "expier", alors que d'autres y renoncent. L'explication de la TOB qui rend par "pour effacer les péchés du peuple" montre bien où se situent les réticences : il s'agit d'écarter l'idée de châtiment pour privilégier celle de don divin en vue de la purification et celle de délivrance du péché. Nous retrouvons ici le problème signalé plus haut : la répulsion devant les concepts de "propitiation", c'est-à-dire

---

39 C. Spicq, *op. cit.*, pp. 154-157. Cf. F. Büchsel, "*lutroô*", *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, pp. 349s.

40 D. Guthrie, *op. cit.*, p. 192.

d'apaisement d'un Dieu "en colère", et de justice rétributive. Dans ce verset, le verbe n'a pas comme complément direct la personne divine, mais "les péchés". C'est pourquoi on traduit habituellement par "expier" et non par "faire propitiation". Qu'est-ce, alors, qu'une "expiation" ? Sur ce sujet que nous ne pouvons explorer dans cette étude, nous exprimerons notre accord avec les remarques de quelques auteurs. A. Schenker, après avoir pris comme point de départ ce qu'il appelle les "expiations profanes", situe ainsi l' "expiation religieuse" : "Le but de l'expiation est d'éviter la sanction de mort qui devrait normalement suivre le conflit ouvert avec Dieu, lequel est source de vie. C'est *Dieu qui prend l'initiative* et *offre* un arrangement à l'amiable que la liturgie d'expiation manifeste "[41]. D. Kidner a étudié avec soin la terminologie vétérotestamentaire et ses prolongements dans le NT, dans son article "Sacrifice — Metaphors and Meaning", où, entre autres, il répond aux attaques lancées par C. H. Dodd contre la notion de propitiation. Il conclut que, pour ce qui concerne le NT, *hilaskomaï*, dans la ligne de l'AT et de la Septante, peut porter les deux notions de propitiation et d'expiation. En Lc 18,13 ressort nettement l'idée de propitiation : "... Sois apaisé envers moi... " (BC). Par contre, en He 2,17, il s'agit de l'expiation des péchés, sans que soit évacué pour autant le concept de propitiation. Kidner accepte même la solution de F. F. Bruce pour ce verset : ce dernier traduit par "faire propitiation", tout en ajoutant, en note, que l'on pourrait rendre par "faire expiation". Si les péchés doivent être expiés, estime-t-il, c'est parce qu'ils sont des péchés commis contre quelqu'un qui doit être "propitié"[42]. Dans ce débat, c'est tout l'aspect de justice rétributive, de déplaisir divin devant le péché et donc de condamnation du pécheur, qui est en cause. Or cet aspect, à côté de la proclamation du triomphe de la grâce en Jésus-Christ, est loin d'être passé sous silence dans l'épître (cf. en particulier 12,25-39)[43] !

Abrogation

Nous avons déjà évoqué le caractère juridique du langage de 9,25 : "Il a été manifesté pour abroger le péché par son sacrifice". Le verbe *atheteô* énonce le terme d'une validité, une annulation. L'emploi très

---

[41] A. Schenker, "Expiation profane, cultuelle et eucharistique", *Communio* X, 1985, p. 13. C'est l'auteur de cet ouvrage qui souligne.

[42] D. Kidner, "Sacrifice, Metaphors and Meaning", *Tyndale Bulletin* 33, 1982, pp. 119 à 136. F. F. Bruce, *The Epistle to the*

exceptionnel de *hamartia* au singulier dans ce passage renforce le cachet juridique de la déclaration. Par la Passion, la validité du péché en tant qu'empêchement à la communion avec Dieu et motif de son jugement (9,27), est réduite à néant. Le sacrificiel rejoint le juridique.

Voie et accès

Les deux mots très ordinaires (*hodos, eisodos*) prennent un relief particulier parce qu'ils s'inscrivent dans le schéma des rites du *Yom Kippur*. Le grand-prêtre et le sang y suivent le même chemin. Le grand-prêtre nouveau " est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, avec le sang..." (9,11.12.24;10,19.20). Mais autant le thème de l'itinéraire et de l'entrée est central et intelligible, autant sa formulation est délicate, ce qui nous vaut des textes parmi les plus ardus et les plus discutés. Leur difficulté provient en grande partie du fait que l'auteur joue sur deux tableaux, le terrestre et le céleste, et doit passer de l'un à l'autre.

Pour 9,11.12, nous n'adoptons pas la solution brillante mais fragile avancée par A. Vanhoye, selon laquelle la "tente non construite de main (d'homme)" par laquelle le Christ passe serait son propre corps glorifié[44] (C. Spicq, dans son commentaire le plus récent, se rallie à cette thèse défendue par P. Andriessen et par A. Vanhoye). Il faut, à notre avis, revenir à une interprétation qui prenne davantage en compte le jeu des correspondances entre les réalités terrestres et les réalités célestes, si marqué dans l'épître. La tente traversée par le Christ, porteur du sang, est la contre-partie céleste de la "première tente" ou "lieu saint", ce dernier étant avant tout conçu comme lieu de passage vers le saint des saints. La distinction première tente / deuxième tente garde une certaine valeur au ciel même, mais sans chosification ni spatialisation. Elle indique simplement ceci : devant Dieu, dans le domaine des réalités ultimes et définitives qui ne sont pas de "cette création" (il ne s'agit donc pas des cieux visibles et "matériels"), on peut, en parallèle avec les démarches du *Yom Kippur* (itinéraire de l'autel jusqu'au propitiatoire), distinguer un parcours puis un accès. Autrement dit, l'accès n'est pas immédiat, comme acquis d'avance; un parcours — et quel parcours ! — le précède. D'ailleurs une telle distinction ne contraint nullement à envisager des "divisions" au sein

---

Hebrews, London-Edinburgh, Marshall, Morgan and Scott, 1964, p. 41, note 57.

[43] Cf. M. Rissi, *op. cit.*, pp. 127-128.

[44] A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, pp. 213-221; p. 251.

du monde céleste[45].

Le second texte (10,19.20) établit le "droit de passage" pour les croyants, depuis qu'une voie "nouvelle et vivante" a été inaugurée par son sang à travers le voile, c'est-à-dire au travers de sa chair. A. Vanhoye discerne là une nouvelle mention du mystère de la Résurrection, ce qui est peu convaincant[46]. En premier lieu, il ne nous semble pas que la construction grecque fasse de Jésus lui-même le chemin, à la manière de Jn 14,6[47]. C'est l'accès autorisé par Jésus qui est une voie ouverte aux croyants débouchant sur la vie authentique, le salut. Le problème réside surtout dans l'expression "au travers du voile, c'est-à-dire de sa chair". La chair, c'est l'humanité concrète et corporelle, qui, à première vue, est considérée comme une barrière à franchir pour le Christ. Pour surmonter la difficulté il faut considérer le voile non pas dans sa fonction ordinaire de protection du lieu très saint et d'obstacle, mais en référence aux rites de la grande expiation, comme un obstacle surmonté et un lieu de passage pour le grand-prêtre et le sang[48]. L'humanité de Jésus et la possibilité qu'elle offrait de mourir (2,14), ont été le passage obligé pour l'entrée dans le sanctuaire céleste et l'ouverture de l'accès pour l'homme pécheur.

Accomplissement

La *teleïôsis*, l'"accomplissement" ou le "perfectionnement", est une notion majeure de l'épître[49]. Elle comporte deux aspects : d'abord l'accomplissement du Christ lui-même, puis celui des fidèles.

Il y aurait beaucoup à dire sur le premier aspect, surtout depuis les développements considérables de A. Vanhoye sur le sujet. Ce

----

[45] A ce sujet H. Meeter cite une remarque du Dr. Davidson : "*The holy place below existed because of the imperfection of the first covenant and its service, of which it was the emblem (9,8.9); but as perfection cames through the ministry of the true tabernacle, there seems no place for a division, wich is still the type of imperfection*". H. Meeter, *The Heavenly High Priesthood of Christ. An exegetico-dogmatic Study*, Grand-Rapids/Amsterdam, s. d., p.115.

[46] A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, p. 251.

[47] Ainsi D. Guthrie, *op. cit.*, p. 211.

[48] Y a-t-il une allusion à la déchirure du voile du temple lors de la mort de Jésus ? Les avis sont partagés et il n'est guère possible d'être dogmatique sur ce point.

[49] Parmi les nombreuses études consacrées à la *teleïôsis* nous mentionnerons seulement le travail récent et approfondi de D. Peterson, *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge, University Press, 1982.

concept appliqué au Christ, vise, pensons-nous, sa qualification pour son rôle éminent d'initiateur et de cause du salut (2,10) et de grand-prêtre établi dans ce but. Cette qualification fonctionnelle s'acquiert par la souffrance qui enseigne l'obéissance et par une mort qui débouche sur l'exaltation (5,7-10).

Le second aspect, l'"accomplissement" ou "perfectionnement" des croyants, nous intéresse plus directement ici dans la mesure où il se réalise par la mort du Christ. En 10,14 retentit la bonne nouvelle : "Par une offrande unique, en effet, il a mené pour toujours à l'accomplissement les sanctifiés". Nous entendons par "accomplissement" la pleine qualification des hommes pour leur vocation première, la communion avec Dieu[50]. L'emploi de *teleïoô* au parfait le souligne : la mort du médiateur (impliquant immolation et présentation du sang) a obtenu une fois pour toutes le droit à l'accès à Dieu, de sorte qu'une situation nouvelle est créée pour les "sanctifiés".

L'accomplissement mentionné en 11,40 comme terme commun aux fidèles de l'ancienne alliance et à ceux de la nouvelle, est souvent compris comme désignant la plénitude de salut accordée à la consommation des temps, objet de l'espérance chrétienne. Il est préférable de situer la phrase dans la ligne d'une eschatologie déjà réalisée, pour l'essentiel : l'*ephapax* de l'événement salutaire permet à tous, croyants de jadis ou d'aujourd'hui, de parvenir au but, la pleine communion avec Dieu (cf. 9,15).

IV.- LA PLACE DU SACRIFICIEL

En premier lieu, nous devons nous situer par rapport aux travaux de A. Vanhoye sur le sujet, en raison même de leur importance et de leur indéniable influence.

Son interprétation de la mort du Christ recèle d'indiscutables richesses, mais elle est, en définitive, fort complexe. Non seulement Vanhoye semble ne pas faire de distinction entre les souffrances préalables et le fait même de la mort, mais il perçoit dans la Passion, prise dans son sens le plus large, plusieurs idées maîtresses difficilement conciliables entre elles. Ainsi le sacrifice du Christ est présenté massivement comme une "transformation" (pour Vanhoye, le rôle premier de tout vrai sacrifice est la transformation de l'offrant).

---

[50] Cf. D. Peterson, *op. cit.*, p. 167.

D'un côté, l'aspect volontaire et personnel de cette transformation, qui est en même temps une offrande et une prière exaucée, est fortement souligné ; de l'autre, c'est le Saint-Esprit qui est capable de réaliser cette "transformation sacrificielle"[51]. Cette transformation est aussi "consécration sacerdotale" (en raison de l'attribution à *teleïoô* d'un sens sacerdotal technique). Une difficulté sérieuse surgit aussi de la facilité avec laquelle le sujet de la consécration ou de la transformation varie : tantôt c'est le Christ, tantôt l'humanité du Christ, tantôt la nature humaine en général. L'approche de Vanhoye souffre, pensons-nous, de quatre faiblesses :

- une notion initiale du sacrifice insuffisante (transformation intérieure de l'offrant);

- l'utilisation du terme ambigu de "transformation" pour le Christ (une transformation peut être superficielle, touchant seulement à l'apparence, ou, au contraire, une modification en profondeur);

- la thèse, très discutable, selon laquelle le verbe *teleïoô* porte en lui-même l'idée de consécration sacerdotale;

- une christologie qui affirme une transformation de la nature humaine en Christ, par la propre transformation de celui-ci. Une rédemption par l'union des natures du Fils incarné a certes des précédents patristiques et des défenseurs contemporains, mais elle ne nous semble pas correspondre à l'enseignement du NT en général et à celui de l'épître aux Hébreux en particulier : le salut y est clairement rattaché à l'ephapax du sacrifice du Christ comme sujet, sacrifice agréé par Dieu.

Par les tensions internes et le flou de sa présentation de l'oeuvre du Christ, A. Vanhoye a dégagé la voie, au niveau de l'exégèse, pour les thèses aventureuses et sans nuances de F. Varone ; ce dernier n'oubliant pas, d'ailleurs, de lui en exprimer de la gratitude[52]. Mais là où Vanhoye est retenu par son souci de prendre en compte l'ensemble de l'épître et où, souvent, il se corrige lui-même, Varone coupe les amarres... Pour lui, en définitive, la mort du Christ ne compte pas. C'est seulement une nécessité "technique" pour obtenir du sang, symbole de vie ! Les sacrifices ont statut de rites symboliques dont l'efficacité réside seulement dans l'investissement religieux et moral de l'offrant[53]. Ces rites sont toutefois institués par Dieu qui démontre

---

[51] A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, pp. 223-225.

[52] F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1986, p. 113.

[53] *Ibid.*, pp.117s.

ainsi sa volonté d'accueil. C'est la vie du Christ qui importe en dernière analyse. L'accent tombe également sur la Résurrection[54]. L'auteur ne recule même pas devant l'équation : sang = Résurrection[55]. La portée du sang est exprimée encore de cette façon : le sang sauve "parce qu'il révèle que la vie humaine peut découvrir, dans le plan de Dieu et en lui 'obéissant', une voie vers la perfection"[56]. De cette manière, Varone estime venir au secours de l'épître aux Hébreux. D'après lui, R. Girard a tort d'en récuser le témoignage ; cette erreur proviendrait du fait qu'il lui attribue la conception de la satisfaction sacrificielle, alors que l'épître, comme les évangiles, verrait en Jésus une révélation et un exemple.

On en arrive ainsi à un christianisme non sacrificiel, même si le terme de sacrifice est conservé après avoir été vidé de son sens spécifique. Il faut alors entendre l'avertissement d' A. Dumas : un christianisme non sacrificiel est non seulement contraint d'instituer un "canon dans le canon", mais finit par être un "christianisme subtilement sans Dieu, où l'homme est convié à poursuivre la conduite initiée par le Christ"[57]. Il voit poindre là un "nouvel idéalisme" qui pousse l'homme à "célébrer des valeurs qui seraient merveilleusement transformatrices si elles étaient observées"[58]. Dans cette critique qui vise au moins autant J. Pohier que R. Girard, il prend cependant quelque distance par rapport aux notions courantes de substitution et de propitiation. Il oppose, sans que ce soit indispensable à notre avis, un sens négatif du mot sacrifice, sens mercantile de compensation, et un sens positif de "don sans recul que l'on a pareille liberté d'accepter sans gêne, ni culpabilité"[59]. Il retient le deuxième sens car, écrit-il, "le propre de la foi biblique paraît bien être d'annoncer que Dieu veut apaiser le tourment de l'homme en se sacrifiant pour lui, par amour, plutôt que d'insister sur les sacrifices humains nécessaires pour apaiser la colère des dieux, par peur"[60]. L'épître aux Hébreux refuse de dissocier amour et justice : le sacrifice du Christ vient certes apaiser le tourment de l'homme, qui naît de sa vie dans un monde difficile et de ses propres contradictions et du tourment que suscite ou devrait susciter l'altération de ses relations

---

[54] *Ibid.*, p. 125.
[55] *Ibid.*, p. 126.
[56] *Ibid.*, p. 137.
[57] A. Dumas, "La mort du Christ... ", p. 586.
[58] *Ibid.*, *p.* 587.
[59] *Ibid.*, p. 589.
[60] *Ibid.*

avec son Dieu ; cependant il apaise aussi la juste "colère" du Dieu saint et satisfait à sa justice. Limiter le caractère substitutif du sacrifice au fait que Dieu fasse le premier pas, qu'il offre sa grâce pour "dégeler" les relations entre lui et l'homme, comme le dit A.Dumas[61], n'est-ce pas en faire uniquement un symbole, "le symbole actif d'une réconciliation proposée et acceptable", mais qu'est-ce qu'un symbole actif et de quelle nature est son action ? Dans l'épître aux Hébreux le péché et la culpabilité qu'il entraîne, pèsent très lourd devant le Dieu "entre les mains duquel il est terrible de tomber" (10,31) ; une expiation dans laquelle Dieu s'engage lui-même — de façon ô combien couteuse ! — est indispensable. G. Coindreau exprime bien la richesse et l'adéquation de la réalité sacrificielle : "Jésus-Christ cristallise tout ce qui se joue légitimement dans le sacrifice : chair et sang, offrande de l'homme à Dieu et bienveillance de Dieu pour l'homme, l'intention et l'acte, la colère de Dieu et sa grâce"[62].

Pourquoi parler de marchandage, d'esprit comptable, de vengeance quelque peu mesquine[63] ? L'épître unit avec une grande profondeur les exigences de l'amour et celle de la justice par sa grande trouvaille, son originalité la plus incontestable : la victime offerte est le grand-prêtre lui-même et le grand-prêtre qui s'offre ainsi librement n'est rien moins que le Fils, expression même de l'être de Dieu selon 1,3. En outre ce que les registres sacrificiel et juridique pourraient avoir d'abstrait, est modéré, ne l'oublions pas, par les autres présentations de la mort du Christ.

A côté d'interpellations solennelles et de quelques textes au ton assez dur, l'auteur de l'épître ne manque pas, en raison de sa certitude qu'est intervenu un événement rédempteur pleinement suffisant, de faire retentir la note de la joie et de l'espérance. Elle peut s'achever en 13,20.21 par un souhait d'une richesse très réconfortante, dont l'auteur sait qu'il est désormais réalisable parce que le "sang d'une alliance éternelle" a été versé par celui que Dieu "a fait remonter d'entre les morts". L'intérêt que nous venons de porter à la mort du Médiateur ne doit pas, en effet, nous faire oublier qu'il est vivant et très actif en faveur de son peuple (7,25; 2,18).

---

61 *Ibid.*

62 G. Coindreau, *op. cit.*, p. 19.

63 Sur ce sujet, nous signalons deux ouvrages utiles : M. Hengel, *La crucifixion*, trad. franç. A. Chazelle, Lectio divina 105, Paris, Cerf, 1981; J. Stott, *The Cross of Christ*, Leicester, IVP, 1986.

Hokhma 39/1988, pp. 48-62.

POURQUOI JESUS A-T-IL DU MOURIR ? LA REPONSE DE RENE GIRARD

Par Christophe Desplanque,
pasteur,
Luneray (France)

La critique de l'interprétation de la mort du Christ comme sacrifice substitutif n'est pas neuve[1]. Ce qui a fait le succès de la lecture non sacrificielle des évangiles par René Girard, c'est qu'elle rejoint par des chemins nouveaux un refus déjà ancien, chez les théologiens, de la "grille sacrificielle". René Girard n'est pas d'abord théologien mais anthropologue, et c'est à partir d'une analyse globale du fait culturel et religieux qu'il découvre la saveur originale de l'"Ecriture judéo-chrétienne".

---

[1] Cf. par exemple le résumé que donne H. Blocher de la position socinienne au XVIe siècle : "Dieu n'attend que la repentance pour pardonner, sans autre condition. Ce qui nous sauve, dans l'oeuvre de Jésus, c'est la révélation de l'amour divin; il fait fondre nos résistances et suscite ainsi le mouvement subjectif nécessaire au salut" (*La doctrine du péché et de la rédemption*, fasc. 2, Vaux-sur-Seine, Fac Etude, 1983, pp.174s.). On trouve là, en gros, la teneur de bien des positions actuelles sur le sujet !

L'ITINERAIRE DE RENE GIRARD : UN PRINCIPE UNIVERSEL QUE L'ECRITURE DEMASQUE

Dans *La violence et le sacré* (paru en 1972) et dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), Girard développe l'idée qu'au fondement de toute culture humaine, il y a la violence. Cette violence naît du désir mimétique d'appropriation de ce que possède l'autre. En s'opposant, les antagonistes finissent par perdre de vue l'objet même du conflit, et la violence trouve en elle-même son propre ressort. Aussi le groupe humain — le clan, la famille, la tribu... — va-t-il chercher à la contourner ou plutôt à la détourner, à l'exorciser et à la prévenir. C'est tout cet effort qui donne naissance au phénomène religieux, caractéristique de toute culture.

L'*interdit* tout d'abord, qui touche dans les cultures primitives aux domaines les plus variés, veut prévenir toute violence issue d'un conflit des doubles : sur le plan sexuel notamment (les lois d'exogamie empêchent une rivalité sexuelle à l'intérieur du clan) ou même symbolique (la phobie des jumeaux, mis à mort dès leur naissance dans certaines cultures, ou l'interdit des images, car l'image est un double !), etc.

Le *rituel*, autre pilier du religieux, reproduit ce que l'interdit veut éviter. Le rite vient périodiquement bouleverser l'ordre des tabous (voir "la fête des fous" au Moyen Age, où tout ordre social se trouvait momentanément suspendu). Pour empêcher la perturbation, voire la destruction de la société par la violence incontrôlable des conflits mimétiques, on déchaîne momentanément une violence collective, et elle se trouve canalisée parce que reportée sur un *tiers*, étranger au conflit : c'est là l'origine du *sacrifice*, et on devine déjà l'intérêt de la pensée girardienne en théologie... La violence de tous se déchaîne sur un seul, et ce meurtre collectif assure momentanément la résolution du conflit. Par ce "mécanisme victimaire", la victime se trouve à la fois rendue coupable du désordre *et* garante de la restauration de l'ordre. On lui attribue donc des pouvoirs à la fois maléfiques et bénéfiques. Elle fascine comme elle repousse. En un mot, elle est *sacralisée*. Voilà donc l'étymologie et la généalogie de l'acte sacri-ficiel : la violence est génératrice du sacré et du religieux.

Quant au *mythe*, il a pour fonction de *masquer* ce mécanisme. De quelle manière ? Et tout d'abord pourquoi ? Il faut légitimer le meurtre collectif en établissant la culpabilité de la victime. Le mythe, à cet effet, lui attribue la responsabilité des conflits qui menacent la vie du groupe. Il rend la victime repérable par une malformation physique, ou

par tout autre trait qui assure son unicité et sa sacralité (Girard retrouve ce thème du signe distinctif dans de nombreux récits mythiques), et qui légitimera donc son immolation. Autrement dit, en différenciant la victime du reste de la communauté humaine, le mythe présente le meurtre fondateur et restaurateur de l'ordre social, mais *vu par les meurtriers*. Il va sans dire que ce processus sacralisateur est inconscient, et qu'il *doit* rester inconscient (la victime doit réellement être considérée comme coupable) pour que le mécanisme victimaire puisse résorber la violence du groupe.

Or, ce mécanisme victimaire s'est grippé dans notre société occidentale. Dès les textes de persécution antisémites des XIVe-XVe siècles, le juif, victime émissaire privilégiée, n'est plus du tout transfiguré dans l'ordre du sacré. Il ne joue plus qu'un rôle malfaisant : on lui attribue la responsabilité des épidémies de peste, il a le mauvais oeil, il empoisonne les rivières, etc[2]. Quelque chose a changé par rapport aux anciens mythes : la persécution est devenue "déchiffrable". Notre monde occidental et moderne en repère infailliblement les stéréotypes, alors que la mythologie des sociétés antiques et primitives dissimule en "toute bonne conscience" la victime sous le masque du sacré.

Pourquoi sommes-nous devenus capables de voir dans les boucs émissaires (les juifs ont tenu ce rôle, pour de multiples raisons, en Occident) les victimes et non plus les coupables ? A cause d'un renversement opéré par les Ecritures, dont notre culture est imprégnée : depuis le meurtre d'Abel jusqu'au dernier de l'AT, celui de Zacharie (cf. Mt 23,35), l'Ecriture fait retomber le sang des victimes sur la tête de leurs meurtriers. Fort suggestivement, R. Girard compare deux fratricides : d'un côté, le meurtre de Rémus par Romulus, et de l'autre, celui d'Abel par Caïn. Le premier est véritablement fondateur de la cité romaine : Rémus l'a mise en péril en transgressant sa loi (il enjambe le fossé désignant symboliquement ses remparts) et sa mort rétablit l'ordre que son geste avait bafoué[3]. Par contre le meurtre d'Abel, même s'il contribue à la fondation de la cité caïnite (cf. Gn

---

[2] Sur cet exemple historique, cf. *Des choses cachées*, Paris, Grasset, 1978, pp. 139-153 et les premiers chapitres du *Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, où Girard reprend la thèse des précédents ouvrages.

[3] La rivalité mimétique de ces deux jumeaux et l'aspect collectif du meurtre de Rémus ressortent mieux dans une version peu connue du mythe, rapportée par Tite-Live en même temps que le récit célèbre de "l'enjambement" des remparts. Cf. Tite-Live, *Ab Urbe Condita*, Lib. I, c, 6-7 et l'analyse de Girard dans *Le Bouc émissaire*, pp. 131-135.

4,14ss.), reste décrit dans le récit biblique comme un assassinat odieux. Il ne s'auréole pas du sacré.

Ce mécanisme victimaire mis à jour par R. Girard, promu au rang de véritable outil d'interprétation, lui permet de jeter un éclairage original sur de nombreux textes bibliques. Il montre qu'ils sont, au sens profond, démystificateurs de la violence humaine. Après avoir signalé l'incontournable exemple des Chants du Serviteur en Esaïe — y-a-t-il proclamation plus vibrante, dans l'AT, de l'innocence de la victime face aux péchés de la collectivité ? — R. Girard en vient aux évangiles. Car c'est en Jésus-Christ que le long processus de désacralisation de la violence trouve son achèvement. Contre le mépris dans lequel l'intelligentsia contemporaine s'est enfermée vis-à-vis de l'Ecriture, il faut affirmer que l'Evangile donne la "clef de la science" (Lc 11,52) confisquée aux hommes par le religieux lui-même. Jésus-Christ dénonce la violence fondatrice de la cité humaine. Après lui, les hommes ne pourront plus se laver les mains de leurs crimes collectifs. Ils ne pourront plus "charger" leurs victimes sous le couvert du sacré. De sa prédication à sa Passion, cette nouvelle victime n'est plus un "bouc émissaire" mais un agneau, pur de toute violence. Jésus démasque le religieux violent et met donc fin à son pouvoir, alors même qu'il le subit.

JESUS DE SA PREDICATION A SA PASSION : LA "SURTRANSCENDANCE DE L'AMOUR"

Dans la perspective girardienne, le Royaume de Dieu, objet du message de Jésus, doit être identifié à l'amour. Celui-ci est la négation de la violence mimétique et de son mécanisme satanique[4]. Dans les antithèses du Sermon sur la montagne, Jésus rejette le système rétributif de la loi mosaïque ("oeil pour oeil"...), car il s'inscrit dans le cycle sans fin de la violence des doubles. Jésus assume l'amour jusqu'au bout et surpasse la transcendance du Violent[5]. La vie et le

---

[4] Girard identifie la figure de Satan à la personnification mythique du principe mimétique. Cf. *Des choses cachées,* p. 442.

[5] Girard parle de transcendance à propos de la violence, car, en fondant le fait religieux, elle enferme l'humanité dans une logique qui la dépasse.

message du Christ sont la chance de l'humanité : si les hommes veulent mettre fin à la violence, leur seul recours est dans l'obéissance à l'injonction de Jésus : tends la joue gauche à celui qui t'a frappé sur la joue droite, sors du cycle, de l'escalade de la violence. Si tous les hommes tendent la joue, il n'y aura plus personne pour frapper. Logique ! [6]

R. Girard confondrait-il Royaume de Dieu et utopie ? Il s'en défend. En effet Jésus-Christ intervient au terme du dévoilement — encore imparfait — du mécanisme victimaire par les prophètes de l'AT, alors que la crise de la religion sacrificielle atteint son paroxysme. Le salut est possible pour les hommes qui l'écoutent, possible et aussi vital, car les mécanismes religieux n'arrivent plus à résorber la violence mimétique. D'où l'urgence du message, l'exigence radicale que contient la proclamation du Royaume : quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'en est pas digne.

Hélas, au moment décisif, les hommes se dérobent *tous* à l'appel de l'amour. Les textes de la Passion insistent sur l'unanimité de la foule contre la victime : les autorités juives et romaines, les disciples eux-mêmes sont emportés par la folie populaire, collective du meurtre. Jésus qui n'a jamais frayé avec la violence, est désigné comme la victime expiatoire de la crise qui s'est déclenchée. Caïphe reproduit parfaitement la logique du système : "Il vaut mieux qu'un seul homme meure et que la nation ne périsse pas tout entière" (Jn 11,50).

Les récits de la Passion fourmillent de détails et de citations qui éclairent le sens profond de la mise à mort de Jésus : la victime sacralisée[7] et isolée du groupe — Jésus est crucifié à l'extérieur des remparts par peur inconsciente de la "contagion" du sacré —, la dénonciation de l'arbitraire qui se trouve au coeur même de la logique victimaire (Jn 15,25), et surtout de l'inconscient persécuteur indispensable à son bon fonctionnement : "Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font".

Même si le motif du bouc émissaire n'est pas spécifique aux évangiles et à "l'Ecriture judéo-chrétienne", il est ici traité de manière nouvelle. Il n'agit plus comme principe structurant et caché, comme

---

[6] *Des choses cachées*, p. 235.

[7] L'attribution à Jésus par la soldatesque d'insignes royaux dérisoires (manteau de pourpre, couronne d'épines, etc.) n'est pas sans rappeler — des ethnologues comme Frazer avaient déjà fait le rapprochement — certains rituels primitifs dans lesquels la future victime, avant d'être immolée, reçoit des égards royaux. Cf. *Des choses cachées*, pp. 190s.

c'est le cas dans le mythe. Il apparaît en pleine lumière, il est mis à nu à travers la prédication et le récit de la Passion de Jésus. Si la croix marque l'échec du message de Jésus en ce sens qu'elle sanctionne son refus par les hommes, elle est pourtant le lieu d'une victoire décisive. La mort de Jésus fait éclater le mécanisme victimaire, car il se fait reconnaître comme victime et non comme coupable au moment où la violence le submerge. La pierre rejetée devient pierre angulaire.

La violence étant "sujet de toute structure mythique et cultuelle", seul quelqu'un d'extérieur à l'humanité était à même de la dénoncer, de la surpasser. Les hommes sont incapables de discerner et donc de désamorcer le mécanisme du religieux et du sacré. Dans le martyre d'Etienne, en Actes 7, les lapideurs se bouchent les oreilles, lorsqu' Etienne rend témoignage à l'innocence de Jésus. C'est à cette extériorité que renvoie l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ : "Reconnaître le Christ comme Dieu, c'est reconnaître en lui le seul être capable de transcender cette violence qui jusqu'alors avait transcendé l'homme absolument"[8]. L'interprétation que donne R. Girard de Col 2,14s. ("Jésus a annulé le document accusateur que les commandements retournaient contre nous, il l'a fait disparaître en le clouant à la croix, il a dépouillé les Autorités et les Pouvoirs"...) est un résumé parfait du sens qu'il donne à la mort du Christ : "L'acte qui nous est contraire avec ses décrets, c'est la culture humaine, reflet terrible de notre violence"[9].

Cette interprétation a pour corollaire le refus énergique de celle que donne la tradition chrétienne : Christ offert en sacrifice par Dieu lui-même pour expier les péchés des hommes. Car c'est là rétablir la religion sacrificielle que Jésus était venu dénoncer, restaurer l'image d'un Dieu vengeur, justicier et rétributif, en un mot d'un Dieu sur lequel les hommes projettent leur propre violence : le Dieu des sacrifices exigés par le Lévitique. L'épître aux Hébreux, qui est à Girard ce que l'épître de Jacques fut à Luther, n'a pu éviter de retomber dans le "péché des pères" : masquer le meurtre de l'innocent en lui donnant une dimension sacrée, le pouvoir d'expier le péché des hommes. Dieu est pleinement innocent de la mort de Jésus. Il n'a pas "offert son fils en sacrifice". Contre cette vision doloriste propre au christianisme traditionnel, il faut affirmer que **seuls les hommes** sont responsables de la mort du Fils de l'homme.

---

[8] *Des choses cachées*, p. 243. A la page suivante l'auteur interprète dans le même sens la conception virginale de Jésus.

[9] *Ibid.*, p. 216.

NOTION BIBLIQUE ET NOTION GIRARDIENNE DU SACRIFICE

Après avoir essayé de résumer, le moins infidèlement possible, cette pensée originale, il faut tenter d'en évaluer l'apport pour la compréhension de la mort de Jésus. On reconnaîtra volontiers qu'elle renouvelle profondément la lecture de ces nombreux textes, du Nouveau Testament surtout, qui constituent un procès radical de la violence exercée sur l'innocent. On lit dans *Des choses cachées* des pages vraiment fulgurantes sur le martyre d'Etienne, ou sur les malédictions adressées aux pharisiens, etc. Toutefois, bien des aspects de l'analyse inspirent à l'exégète de nombreuses réserves.

On s'étonnera tout d'abord que R. Girard prétende expliquer le religieux, y compris le religieux biblique, en fonction de ce principe "universel" que constitue le "désir mimétique". Prétention totalisante que l'on retrouve dans sa lecture de l'Evangile : "Les évangiles ne parlent des sacrifices que pour les écarter"[10], "en refusant la définition sacrificielle de la Passion, on aboutit à la lecture la plus directe, la plus limpide, et la seule vraiment cohérente, celle qui permet d'intégrer tous les thèmes de l'Evangile en une totalité sans faille"[11]. Bigre ! Voilà qui donne envie, et de prendre R. Girard au sérieux, et de chercher les failles de son système.

Nous avons vu qu'il discerne dans le "parcours" biblique qui s'étend de la Genèse aux évangiles un dévoilement progressif de ce que le religieux violent tenait caché. Pour lui, le mouvement prophétique est une étape essentielle de cette "subversion toujours plus nette des grands piliers de la religion primitive". Il est vrai que de nombreux textes prophétiques semblent condamner le rituel, en particulier le rituel sacrificiel, au profit d'une "religion" fondée sur l'amour de l'autre et sur la justice (Am 4,4ss.; 5,21-27; Os 5,6; 6,6; Es 1,11-17; Jr 7,21s.; Mi 6,6ss., pour ne citer que les textes les plus connus). Malheureusement R. Girard n'en donne qu'une interprétation pour le moins sommaire : "Ce que disent les prophètes, au fond, c'est toujours : peu importent les prescriptions légales pourvu que vous ne vous battiez pas les uns les autres, pourvu que vous ne deveniez pas

---

[10] *Ibid.*, pp. 203, 238.
[11] *Ibid.*, p. 205.

des frères ennemis"[12]. Il est en fait évident et largement admis depuis longtemps (bien sûr, cet argument pris à lui seul ne suffirait pas !) que les prophètes ne visent pas le culte *en lui-même*, mais bien plutôt une pratique cultuelle vidée de son sens. Contrairement aux croyances des cultures environnant l'ancien Israël, le sacrifice n'est jamais dans l'AT institué comme moyen magique d'effacement des fautes, ou d'obtention facile des faveurs de la divinité. Il n'est qu'expression concrète des dispositions intérieures de l'offrant (repentance, désir sincère de communion ou d'obéissance à la loi de YHWH, etc.). Bien plus, l'acteur essentiel du sacrifice, c'est Dieu lui-même qui, dans le cas par exemple des sacrifices de culpabilité, pardonne, rend la vie en mettant à mort le péché. Dire "vos " sacrifices (cf. Am 5,22) est donc déjà une condamnation de ces sacrifices de la part du porte-parole de YHWH[13].

Il convient également d'ajouter que, dès son institution, le sacrifice est affecté d'une portée limitée : dans le cas d'un meurtre volontaire, par exemple, seule la mort du coupable pourra expier la faute (Nb 15,30-31; 35,31-34)[14]. L'épisode de l'adultère de David et du meurtre déguisé d'Urie (2 S 12) en offre une illustration particulièrement dramatique. La faute de David est volontaire. Nathan lui annonce le pardon de Dieu, en même temps que la mort prochaine de l'enfant né de cet adultère (vv. 13ss.). L'attitude de David étonne alors son entourage : il jeûne et se mortifie sept jours durant (la période normale du deuil), pendant que son fils vit encore. Mais il quitte le deuil au moment où son fils meurt. Il a donc vécu le mort de son fils comme sa propre mort, comme l'expiation de son propre crime et la mort du fils le rend à la vie. Elle est à la fois déclaration de jugement *et* de pardon de la part de Dieu. Nous verrons plus loin que Girard ne nous semble pas avoir saisi ce jeu de la mort et de la vie, ne voyant dans l'acte sacrificiel *que* la mort de la victime.

Pour R. Girard, ce dévoilement par l'AT des rôles véritables que tiennent les meurtriers et la victime, trouve son affirmation la plus

---

[12] *Ibid.*, p. 178.

[13] Girard avance également que les prophètes condamnent l'inflation des sacrifices en Israël en leur opposant la religion sans sacrifice de la période du désert. Période pendant laquelle le peuple ne disposait pas de "bétail". Mais aucun des textes qu'il cite à l'appui (Am 5,25; Os 2,16-17; 9, 10; Jr 2,2-3) ne mentionne cet argument "logistique" ! Cf. *Des choses cachées*, p. 473 note 54.

[14] Sur ce point et sur la question de "l'efficacité" du sacrifice, cf. L. Sabourin, article "sacrifice", *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, col. 1492-1497.

forte dans les Chants du Serviteur souffrant (Es 53)[15]. Il ne s'agit pourtant encore que d'un pressentiment du retournement définitif qu'accomplira l'Evangile, car R. Girard doit bien admettre qu'en Es 53,10, par exemple, surgit encore la figure du Dieu "violent" : "YHWH s'est plu à l'écraser par la souffrance". Toutefois, ce pressentiment, cette amorce d'un retournement, R. Girard croit le déceler en citant le v. 4 : "Et nous autres, nous l'estimions châtié, frappé par Dieu et humilié". Girard conclut de ce verset : "C'est donc qu'il ne l'était pas. Ce n'est pas Dieu qui frappait; la responsabilité de Dieu est implicitement niée".

Le contresens est flagrant : le contexte le plus immédiat (v. suivant) oblige à comprendre que l'erreur des hommes n'est pas de croire que c'est Dieu qui châtie son Serviteur, mais que celui-ci est puni *pour ses propres fautes.*

C'est dans bien d'autres cas encore que le souci constant qu'a Girard de rendre Dieu non seulement innocent, mais surtout étranger à la violence sacrificielle, l'amène à la faute d'exégèse. Venons-en au NT, et plus exactement au texte de Paul, Col 2,14-15. Le *seul* texte paulinien dont parle Girard. Ce n'est pas là le moindre de ses silences, nous le verrons.

L'"acte" (le "document accusateur") dont il est question traduit le grec *cheirographon*, "manuscrit", qui prendra chez Plutarque le sens d'obligation ou de caution par écrit. Nous sommes bien dans le contexte d'un jugement (*kath'hêmôn*, contre nous)[16] dont le Christ annule les effets et non pas d'une "dissipation de l'ignorance" (du mécanisme victimaire) qui maintient les hommes prisonniers de leur violence. On pourrait à la rigueur accorder que cette logique pénale est abusivement tirée de l'image juridique employée par Paul, du fait d'une "lecture sacrificielle", s'il n'y avait la précision au v. 13 : "Il (Jésus) nous a grâciés de toutes nos fautes". Précision vitale pour la compréhension du passage, que Girard rapporte dans sa citation (*Des choses cachées*, p. 216) par... trois points de suspension. Sans commentaire.

En fait, si Girard ne veut pas voir cette logique juridique qui affleure constamment à travers l'AT comme le NT, notamment dans le thème du rachat, de la rançon, et bien d'autres, qu'il passe sous silence,

---

[15] Sur Es 53, cf. *Des choses cachées*, pp. 178-181.

[16] Sur la portée de l'image employée ici, cf. H. Blocher, "Christ, Agneau de Dieu. La mort de Jésus selon René Girard et selon le NT", *Ichthus* 90/1980, pp. 6-10.

c'est que toutes ces notions impliquent Dieu dans l'acte sacrificiel, et ont pour corollaire la notion d'expiation. De l'Exode à Jésus, le salut exige paiement d'une rançon (Ex 13,12-16), dans les circonstances les plus variées : préservation du patrimoine foncier (Lv 25, 25ss.; Jr 32, 6ss.), délivrance de la servitude (Es 43,1; 52,3...), et, en Jésus-Christ, délivrance du péché et de la mort : c'est le sens de Mc 10,45, *logion* fondamental dont on trouve l'écho en 1 Tm 2,6... mais pas chez Girard qui n'en souffle mot.

En Jésus-Christ, mais déjà dans le sacrifice de l'AT, Dieu est tout à la fois le créancier et celui qui paie la dette. Ou, pour le dire autrement, celui qui condamne et celui qui sauve, celui qui juge et celui qui aime[17]. Ce silence sur la thématique du rachat révèle à mon sens la faiblesse fondamentale de la lecture girardienne : identifier la pratique biblique des sacrifices à celle des autres religions, en méconnaissant son cadre théologique propre. Le sens originel qui est donné au verbe "sacrifier"[18], *faire, produire le sacré*, paraît indiscutable; mais on ne peut voir dans ce que l'Ecriture déclare sacré (ou "saint") la conséquence d'un acte humain, fût-il cultuel, par un simple jeu d'étymologie *latine* ! Ce qui est *qadôsh*, "saint" en hébreu, est ce qui est mis à part pour Dieu, avant tout parce que Dieu l'a *déclaré comme tel*. La sainteté a sa source en Dieu lui-même. Et si Israël est appelé à être saint, comme Dieu est saint, c'est parce que Dieu l'a choisi. Les offrandes du sacrifice biblique n'ont une valeur "sacrée" qu'en référence à celui à qui elles sont réservées.

Quant au but du sacrifice, dans l'AT comme dans le NT, il est de rétablir la communion avec Dieu et non pas de ramener la paix entre les hommes. Il s'inscrit dans le cadre de l'Alliance, encore une notion que Girard ne prend pas en compte, et pour cause. A la compréhension "horizontale" du sacrifice, le détournement de la violence collective sur un tiers innocent, elle oppose une interprétation "verticale" du rituel, et en particulier du rituel sacrificiel. Ce dernier est communion renouvelée avec Dieu, ou plutôt expression du désir de cette communion. Mais le pouvoir de la rétablir n'appartient qu'à Dieu, ce

---

[17] On peut donc suivre A. Butte ("La mise à mort du Christ est-elle oui ou non sacrificielle ?" *ETR* 1982/2, pp. 267-68), lorsqu'elle affirme avec force que "dans aucun de ces textes (sur le sacrifice) il n'est question de payer une dette ni d'obtenir un bien", sous réserve que l'on précise : de la part de l'offrant humain ! Le thème de la rançon, qu'A. Butte écarte comme "tardif" — ce qui peut se discuter —, reste en soi un concept adéquat pour expliquer le sens de l'acte sacrificiel.

[18] *Des choses cachées*, p. 249.

que rappelle Lv 17,11 : "Car la vie de la chair est dans le sang. *Je vous l'ai donné* sur l'autel, afin qu'il serve d'expiation pour votre vie, car c'est par la vie que le sang fait l'expiation". Notons bien que ce texte interdit implicitement d'attribuer au sang de la victime une vertu magique d'expiation (ce qui reviendrait à la sacraliser) : le sang n'a le "pouvoir" d'expier que parce qu'il est donné par Dieu à cette fin.

Le sacrifice est donc à l'opposé de tout marchandage (et c'est ainsi, nous l'avons vu, que doivent s'interpréter les polémiques prophétiques anti-sacrificielles), et la notion de rachat ou de rançon ne doit pas être comprise dans une logique mercantile. Cela reviendrait à donner de Dieu l'image d'un Moloch qui aurait *besoin* du sang des victimes[19].

Cependant le sacrifice marque un prix, un poids, celui du péché et de son incontournable scandale. Le péché, encore un grand absent des textes girardiens, est écarté comme "simple abstraction de la religiosité moderne"[20]. Nous y reviendrons. Il convient de rappeler ici le principe que l'on trouve dans l'épître aux Hébreux (9,22) : "Sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon". C'est une formulation abrupte de cette synthèse, inaccessible à l'esprit humain, de l'amour de Dieu qui détourne sa colère du pécheur en "pourvoyant au sacrifice" et de la justice de Dieu que l'amour ne saurait suspendre. L'épître aux Hébreux vient aussi dans la lignée des prophètes et de la loi en soulignant l'incapacité des sacrifices à effacer *vraiment* les péchés. Dans le rituel du grand pardon lui-même (Lv 16), se trouve "l'aveu" de cette imperfection : cette cérémonie annuelle, toujours recommencée, efface les innombrables fautes commises par le peuple, fautes que les "sacrifices ordinaires" ne peuvent totalement couvrir[21].

Si, par conséquent, Girard voit bien dans la révélation de l'Evangile et dans la mort du Christ un achèvement, un accomplissement, la logique anthropologique, voire anthropocentrique

---

19 E. Fuchs, ("René Girard et le bouc émissaire", *RThPh* 115/1983, pp. 285-292), rend justice à Girard qu'il critique par ailleurs, de nous aider à éviter de voir dans le sacrifice la satisfaction d'un besoin divin. Ce qui, remarque-t-il, enfermerait Dieu dans le processus même de la victime "émissaire" (p. 291). Mais l'idée est-elle vraiment neuve ? Elle découle directement du fait que "l'essentiel du sacrifice n'est pas la mort de la victime (= contre la thèse girardienne selon laquelle le sacré naît de la violence faite à la victime) mais l'offrande de sa vie" (E. Jacob, *Théologie de l'AT*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 237).

20 *Des choses cachées*, p. 188.

21 He 10,1ss.

de sa lecture, lui interdit par contre d'identifier cette mort au sacrifice qui efface définitivement nos fautes devant Dieu.

Comment rend-il alors compte de la passion et de la mort de Jésus ? Elle est un meurtre, le résultat d'un refus par les hommes du message dénonciateur de la violence humaine. Cette "version" est celle des premiers discours des Actes (Ac 2, 23,36; 4,10ss.), mais elle n'est pas la seule ! Encore une fois, Girard passe sous silence des textes essentiels : les récits d'institution de la Cène, pour commencer, l'expression récurrente "mort pour nous" ou "pour vous", textes qu'il pourrait essayer de contester aux tenants d'une lecture sacrificielle, mais qu'il se devait en tout cas d'aborder[22]. Pour le NT, Jésus n'est pas seulement tué, mais *livré* aux mains des hommes. En Mc 9,31, ce passif de *paradidômi* n'a certainement pas Judas pour complément d'agent (comme en Jn 19, 4; Mat 26; 24; etc.) mais Dieu lui-même, sujet d'ailleurs explicite en Rm 8, 32 : "(Il) l'a livré pour nous tous"[23].

Une autre ligne d'interprétation est celle du libre don de soi par Jésus. Jean la privilégie (10, 17ss.), car Jésus est l'Agneau qui ôte le péché du monde (Jn 1, 29), et se trouve donc associé à la figure d'Isaac, que la tradition juive dépeint comme acceptant librement son immolation[24]. Encore une fois, on ne trouve aucune trace chez Girard, et, *a fortiori*, aucune tentative réelle de réfutation de ces lectures à la fois différentes et convergentes de la mort du Fils de l'homme.

POUR CONCLURE : LE DIEU DE L'EVANGILE EST-IL NON-VIOLENT ?

Pour aborder cette dernière question, qui vient dans le droit fil de l'interprétation girardienne de la mort de Jésus, nous partirons encore d'un texte de l'Evangile. Dans *Des choses cachées*, p. 211, J. M. Oughourlian "objecte" à l'affirmation girardienne de la non-violence de

---

[22] Sur ces silences "énormes" de Girard dont nous avons déjà pu relever la fréquence, cf. aussi M. Bouttier, "L'Evangile selon René Girard", *ETR* 1979/4, pp. 602s.

[23] Voir à ce sujet H. Cousin, "Dieu a-t-il sacrifié son Fils Jésus ?" *Lumière et Vie* 1980/146, pp. 55-67. Cousin remarque notamment que dans la traduction des LXX, Dieu est 160 fois le sujet de ce verbe sur ses 207 emplois, et que l'expression "livrer aux mains de " se retrouve 130 fois.

[24] Cf. L. Sabourin, *art. cit.*, col. 1508s., 1514-1517.

Dieu (désireux au contraire de voir les hommes renoncer eux-mêmes à toute violence) la parabole des vignerons. La conclusion que donne Jésus à ce récit, dans sa version lucanienne (20/15-16), est "violente" : "Maintenant, que fera le maître de la vigne ? Il viendra, fera périr ces vignerons et donnera la vigne à d'autres". Girard lui oppose astucieusement la version matthéenne, 21/40-41, où Jésus se contente de poser la question et où les auditeurs eux-mêmes énoncent le châtiment. Ce qui veut dire que Jésus leur laisse implicitement la responsabilité d'une telle conclusion au récit, et qu'il ne reprend pas à son compte cette vision vengeresse du maître de la vigne, Dieu lui-même. Bien entendu, ce serait Matthieu qui présenterait la "version originale" contre Marc et Luc.

Tout cela relève de l'astuce exégétique mais ne tient pas :

1- Bien entendu, ni critique textuelle ni approche même lointaine du problème synoptique ne viennent étayer l'option pour la priorité de Matthieu. C'est un *a priori* sur la prédication de Jésus qui gouverne le choix de Girard.

2- Un examen de quelques autres récits de paraboles racontées par Jésus révèle qu'il est fréquent de voir Jésus laisser à l'auditeur le soin de conclure, surtout lorsque la conclusion va dans un sens opposé aux convictions de l'auditeur lui-même (cf. par exemple Lc 10/30-37, Mt 21/28-32, cf. v. 28). C'est un procédé rhétorique... et pédagogique. Jésus ne laisserait pas son auditoire tirer une conclusion fausse sans la corriger !

3- Le contexte immédiat de cette parabole dément l'idée selon laquelle Jésus ne reprend pas à son compte la conclusion "violente" : "Le royaume de Dieu vous sera enlevé et sera donné à une nation qui en produira les fruits", v. 43.

On trouve de même, au terme de la parabole des — talents pourtant invoquée aussi par Girard pour affirmer que ce sont les hommes qui *projettent* sur Dieu leur propre violence[25] —, la parole suivante du maître : "Amenez ici mes ennemis, et égorgez-les en ma présence"... Une fois de plus, cette fin est occultée, non pas dans les parallèles synoptiques, mais dans la version girardienne !

---

[25] Le maître dit en effet au mauvais serviteur (Lc 19,22) : "Je te juge *sur tes propres paroles*". Girard conclut qu'il laisse le serviteur dans sa propre violence. Mais il est obligé de gloser la parole du maître "*tu savais* que je suis un homme sévère" en "*tu voyais en moi* celui qui récolte où il n'a pas semé". Or, le verbe employé désigne un savoir et pas une représentation.

Girard rend compte des textes apocalyptiques dans leur ensemble par ce raisonnement : c'est l'échec de la prédication par Jésus du Royaume qui déclenche le passage aux thèmes apocalyptiques. Mais la violence qu'ils contiennent, est celle des hommes : violence dans laquelle ils s'obstinent; violence démasquée et qui va se déchaîner parce qu'elle n'est plus canalisée par le sacré. Ce n'est donc pas la violence de Dieu que dépeignent les textes apocalyptiques. Ce n'est pas son jugement mais l'autodestruction de l'humanité qu'ils annoncent.

Ici encore, on ne prend pas vraiment la peine d'éprouver cette intuition par une réelle exégèse des textes qui parlent de l'avènement du Fils de l'homme ou d'autres aspects du jugement eschatologique[26]. Le seul souci semble être, finalement, de maintenir constamment Dieu à l'écart des conflits et de l'histoire des hommes. A l'inverse de Salomon, Dieu ne peut intervenir pour rendre justice, et le salut ne réside que dans une conduite calquée sur celle de la bonne prostituée, sur celle de Jésus, en somme[27]. Il est même préférable que Dieu reste à l'écart, de peur que les hommes n'en fassent un rouage du mécanisme victimaire, un relais de leur violence.

René Girard a donc substitué ce concept de violence à la notion biblique et théo-logique du péché. De même qu'il substitue celui de non-violence à la notion non moins biblique et non moins théo-logique de sainteté. Et ici s'explique pour une bonne part le succès qu'a

---

[26] Autre exemple de ce laminage des textes par le principe de la "violence mimétique" : la citation d'Es 40 par Jean-Baptiste (*Des choses cachées*, p. 223). "Toutes les vallées seront comblées, toutes les montagnes abaissées" désignerait un chaos. Ce serait la métaphore du "grand nivellement tragique" engendré par une violence paroxysmique, qu'aucun processus sacralisant ne peut plus contenir. Quel contresens ! Ou plutôt, quelle confiscation du sens par ce qu'il faut bien appeler une idéologie de la non-violence ! En Es 40,3 et dans la bouche de Jean-Baptiste, ce "nivellement" est un *voeu* : il s'agit d'ouvrir la route aux pas salvateurs du Messie.

[27] Voir *Des choses cachées*, pp. 260-268 où R. Girard développe une interprétation "christologique" du récit fameux rapportant le jugement de Salomon. La "bonne prostituée" serait la plus parfaite *figura* Christi de l'AT car elle est prête à se sacrifier pour que son fils *vive*, alors que l'autre prostituée, double mimétique de la première, s'engage dans ce processus de violence qui perd de vue l'objet de la rivalité ("que l'enfant meure, il ne sera à aucune de nous deux") et doit aboutir à la *mort* de l'enfant. Mais Girard doit postuler, sans appui dans le texte, que la vraie mère risque sa vie en renonçant à l'enfant, car ce serait admettre, selon lui, qu'elle n'est pas la mère et qu'elle a offensé le roi en lui mentant.

rencontré sa lecture des écrits bibliques. En effet le mot "violence" évoque, aujourd'hui plus que jamais, l'arbitraire, l'injustice, l'oppression, bref tout le contraire de l'action salvatrice de Dieu. Et c'est pourquoi on ne peut parler de la "violence de Dieu" qu'avec de prudents guillemets, en étant conscient de l'inadéquation d'une telle expression. Mais ceci doit justement nous amener à rejeter avec d'autant plus de fermeté ce remplacement du couple antithétique péché/sainteté par le couple violence/non-violence[28]. Car la non-violence divine finit par déboucher sur une radicale impuissance divine. Dieu ne peut se révéler que si les hommes se réconcilient vraiment, s'ils renoncent à leur violence[29]. Dieu n'en finit pas d'attendre le bon vouloir des humains. Le salut de ces derniers ne réside plus dans une intervention de sa part, mais dans l'accession à un savoir que l'Evangile recèle... et que Girard dévoile ! De ce point de vue, ceux qui taxent Girard de gnostique n'exagèrent pas[30].

Girard nous propose également, de l'aveu même de l'un de ses interlocuteurs, une sorte d'humanisme[31]. De l'oeuvre du Christ, il ne retient ultimement que la croix, mais pas comme lieu-clef de l'incarnation du logos. Loin d'être Dieu venu vers l'homme, Jésus-Christ est pour lui la "plénitude de l'humain" promue au rang de "plénitude du divin", et l'affirmation des deux natures renvoie à "la possibilité d'une divinisation de l'homme"[32]. L'Evangile est ici réduit à une morale idéaliste. En manquant la dimension biblique du sacrifice, dimension à laquelle la mort de Jésus donne sa plénitude, Girard finit par manquer aussi celle de la Grâce. Cette folie de Dieu qui se donne à Golgotha.

----

[28] E. Fuchs, *art. cit.*, p. 290, note judicieusement que pour Girard l'histoire des hommes commence par le meurtre d'Abel. Or pour la Genèse, le "péché originel" est celui d'Adam et d'Eve : non pas la violence mais "le refus de croire à l'amour du Créateur".

[29] *Des choses cachées*, p. 207

[30] Cf. M. Bouttier, *art. cit.*, pp. 603s., et B. Lauret, "Comment n'être pas chrétien ? Questions aux thèses de René Girard sur le sacrifice", *Lumière et Vie* 146/1980, pp. 43-53 : "Jésus devient le révélateur (que l'on trouve dans les mythes gnostiques) qui vient faire sortir les hommes de leur enfer sans s'y incarner lui-même" (p.52). Sur cette idée d'un savoir pouvant progressivement libérer l'humanité, cf. R. Girard, *Le Bouc émissaire*, pp. 277-295.

[31] *Des choses cachées*, p. 209 (J. M. Oughourlian).

[32] *Des choses cachées*, p. 240. La seule transcendance qui émane des textes évangéliques réside pour Girard dans la négation absolue de toutes les formes de transcendance ! Voir aussi *ibid.*, p. 201.

Hokhma 39/1988, pp. 63-83.

PSYCHANALYSE ET SUBSTITUTION SACRIFICIELLE
Quels apports, quelles limites ?

Par Bernard Locoge,
maître de religion, Bruxelles

On ne peut que se réjouir de l'apport bénéfique de l'analyse psychanalytique en théologie par la mise en valeur, notamment, des mécanismes projectifs inconscients. Il y va ainsi de la dénonciation d'une religion fonctionnelle projetant de manière illusoire en Dieu ses désirs compensatoires. La mise en question freudienne de la religion-illusion, c'est la critique d'un christianisme figé dans un idéal du Moi (principe de plaisir) ignorant l'expérience de la Parole transcendante du désir de l'Autre (principe de réalité)[1]. C'est encore la critique du cercle infernal conduisant du Même du Sujet au Même divin, au Dieu imaginaire, "le salut résidant dans la nomination du Père-Tout-Autre par sa finitude en Christ"[2].

La sotériologie, elle non plus, n'échappe pas à cette critique décapante, la mort du Christ charriant toutes sortes de fantasmes (d'expiation, de projection, d'agressivité, d'idéalisation...) que la psychanalyse vient utilement éclairer.

Cependant, nous ne pouvons la suivre quand elle prétend nous donner une nouvelle herméneutique des textes scripturaires, à partir de ses propres présupposés anthropologiques. C'est ainsi qu'elle tire à

---

[1] A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité,* Paris, Le Centurion, 1981, pp. 203-257.

[2] J. Ansaldi, "La paternité de Dieu - Libération ou névrose ?", *ETR*, 1980, p. 121, cf. aussi *ETR*, 1981, pp. 231ss

boulets rouges sur la doctrine de la substitution sacrificielle[3], y décelant l'exemple même des représentations archaïques de l'homme "hanté par l'idée d'un Dieu méchant, surmoi monstrueux, double agrandi du fantasme oedipien du père jaloux qui exige le sacrifice de la vie comme prix de son amour[4]". "Imagine-t-on un phantasme plus obsessionnel que celui d'un Dieu qui exige le supplice à mort de son fils pour assouvir sa colère ?"[5] De son côté, J. Ansaldi écrit :"Le Dieu dont il est question reste purement Imaginaire avec sa soif de castration réelle et de mort ; la rivalité Père-Fils se noue autour de l'avoir-

----

[3] Quoique les deux notions soient connexes et même complémentaires, nous préférons utiliser l'expression "substitution sacrificielle" plutôt que "substitution pénale" habituellement employée chez les théologiens évangéliques. Alors que celle-ci accentue surtout le thème du *châtiment*, emprunté à Es 53,5 (et de la malédiction : Ga 3,13) que le Christ a subi à notre place — et son corollaire l'apaisement de la *colère* de Dieu —, l'idée principale de la première est le don de la *vie* par la *mort* expiatoire : par son sacrifice-*àsàm* (1 P 1,18; Ep 5,2; Rm 8,3; 2 Co 5,21; He 9,28 :"Porter les péchés de plusieurs"), le Christ prend sur lui notre mort et nous communique sa vie, notre péché (et la condamnation qui y est liée) et nous impute sa justice (1 P 2,24; 2 Co 5, 21; Rm 3,26; 5,17 ss.), notre souillure et nous donne sa sainteté et par là le salut en nous réconciliant avec Dieu par son sang (Col 1,20). En outre, central dans le NT (que traverse la dualité vie/mort — cf. surtout Jn 3,16; 4,14; 6,33ss.; 10,28; 11,25.50; 12,24, etc.; Rm 5,10.17; 6,4.8 ss. 23; 8,11.13; 1 Co 15,20ss.; Ga 2,20; Ep 2,5; Co 2,13; 3,4; 2 Tm 1,10; He 9,15; etc.) et chez les Pères, au niveau de l'intelligence de la foi, le thème sacrificiel offre une meilleure correspondance avec les figures de l'AT et surtout met en évidence l'aspect volontaire et la pleine liberté du don de sa vie par Jésus (Jn 10,18 : "Je la donne de moi-même"; Jn 17,19 : "Je me sanctifie (consacre, sacrifie) moi-même pour eux"), étant à la fois le prêtre et la victime (cf. épître aux Hébreux) — tandis que le schème pénal, en soulignant l'action divine sur le Christ à l'aide d'anthropomorphismes chargés affectivement (châtiment, malédiction, colère, justice...) se prête davantage à certains excès. Enfin le schème sacrificiel nous semble jouer un rôle pivot, en récapitulant le schème pénal (transfert de coulpe par expiation du péché) et le schème de la rançon (rachat par son sang). Ces différents schèmes s'interpénètrent toutefois si étroitement (ainsi l'expression "mort pour nos péchés" peut se comprendre d'un point de vue sacrificiel ou pénal) qu'il est illusoire de vouloir les opposer ou même les séparer.

[4] A. Vergote, "La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie", in coll., *Mort pour nos péchés*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 59 ; cf. aussi du même, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, P. Mardaga, 1983 p. 221 :"Le fantasme du Dieu jaloux".

pouvoir. La coloration du discours par les pulsions sado-masochistes dit assez l'aspect conflictuel d'une telle lecture de la sotériologie qui croit devoir lier la faute à la nécessité d'un châtiment divin"[6].

Sans vouloir donner une ample et détaillée réfutation de ces thèses, nous limitons notre propos à un questionnement de fond sur les points où, nous semble-t-il, il y va de l'essentiel de a foi. Nous précisons que notre perspective sera essentiellement théologique.

Comme déjà G. Aulen dans le type "latin"[7], A. Vergote[8] et J. Ansaldi[9] assimilent la substitution sacrificielle à la théorie anselmienne avec ses notions féodales de l'honneur et de l'offense à réparer, ce dernier allant même jusqu'à la rapprocher des propos d'un prédicateur catholique de la fin du siècle dernier :"La justice divine oublie le vulgaire troupeau des humains et n'a plus d'yeux que pour ce phénomène étrange et monstrueux sur lequel elle va se satisfaire (sic). Epargnez-le Seigneur, c'est votre Fils ! Non, non ! C'est le péché, il faut qu'il soit châtié"[10]. On se demande si les critiques de J. Ansaldi (soif de castration, pulsions sado-masochistes...) atteignent encore la substitution sacrificielle travestie sous un masque aussi grossier. Si le rôle de la psychanalyse est précisément de dénoncer de tels excès (auxquels se prêtent aisément certains termes mal compris comme "justice", "châtiment", "colère"...), elle se doit de ne pas les confondre avec la véritable doctrine scripturaire et les (inévitables) anthropomorphismes du discours religieux.

Quelle notion de l'amour de Dieu ?

C'est elle que Vergote oppose à la "loi de la justice rétributive" :"Si les chrétiens s'avisaient de prendre au sérieux le modèle divin que cette doctrine propose à leur comportement, ils devraient renier le précepte qui est au coeur même du message évangélique : aimer ses ennemis et pardonner les offenses comme

---

[6] J. Ansaldi, "La paternité de Dieu — Libération ou névrose ?", pp. 114-115; cf. aussi *ETR*, 1981, pp. 231ss.

[7] G. Aulen, *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption*, Paris, Aubier, 1949, p. 108.

[8] "La mort rédemptrice", pp. 56ss. *Dette et désir*, p. 161.

[9] *Op. cit.*, p. 114.

[10] *Ibid.*

Dieu les pardonne"[11]. C'est bien là la pointe du débat : la véracité de *l'image de Dieu* (ou plus rigoureusement de la représentation de Dieu) véhiculée dans la critique psychanalytique d'une part, dans la doctrine de la substitution d'autre part. Dieu pardonne-t-il "gratuitement" les offenses ou exige-t-il une "compensation" (le sacrifice de son Fils) pour prix de ce pardon ? Posée telle quelle, cette question force la réponse : Dieu n'est pas un "comptable" qui marchande son pardon, qui donne d'une main et reprend de l'autre (*do ut des*). Pourtant, tout dépend de la manière dont on comprend ce "gratuitement"; car si Dieu n'est pas un comptable, il n'est pas plus un distributeur automatique d'indulgences. Malgré leur caractère caricatural, ces images aident à saisir l'enjeu de la question : les deux termes apparaissent comme également faux, car ils font jouer soit la justice de Dieu contre son amour, soit son amour contre sa justice, alors que dans l'être de Dieu ces deux attributs restent indissolublement liés[12] ; quoiqu'il pardonne, Dieu ne reste pas insensible à l'égard du mal et, sans se poser "dans un rapport d'égalité symétrique avec son partenaire"[13], sa réaction (décrite sous l'anthropomorphisme "colère de Dieu") exprime toute son horreur du péché[14]. Son amour n'est ni "affadi" ni "édulcoré" : "C'est aussi le

---

[11] "La mort rédemptrice" p. 57.

[12] Risquons ici une note plus psychologique, fruit de notre lecture de A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, notamment du chapitre consacré à la représentation de Dieu (pp. 197-212). Ces deux attributs traditionnels, justice et amour, ne rendent-ils pas compte de la polarité interne à la représentation de Dieu, qui contient les deux dimensions *parentales* ? "Justice" désignerait surtout la dimension paternelle (loi, autorité) et "amour" (quoique entrant aussi dans la composition de la figure paternelle en vertu d'une interaction entre les deux pôles) la dimension maternelle (disponibilité affective, amour inconditionnel). Si cette hypothèse se révélait fondée, on voit comme il serait vain d'essayer de les opposer, d'autant que cette polarité a, pour la formation de la foi, le même effet profondément structurant que la polarité familiale sur le psychisme en devenir (cf. pp. 208-212). Ainsi, un Dieu représenté par une seule de ces deux dimensions aboutit à des déviations sur le plan des formes religieuses (foi "schizophrène").

[13] A. Vergote, "La mort rédemptrice", p. 57.

[14] Cf. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Londres, IVP, 1955, pp. 147ss. et 208ss. ; A. Richardson, *An introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, SCM, 1958, pp. 75ss. et M. Luther, pour qui "la notion biblique de *colère* de Dieu (est une) formule anthropomorphique, synonyme de volonté de combattre le mal et de lui arracher ses victimes" (cf. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 131). Rappelons que pour

feu d'une jalousie sainte"[15]. J. Ansaldi veut désamorcer l'objection lorsqu'il écrit : "Qui ne voit que le péché lu comme *offense* à Dieu est *irrecevable* dans notre champ ? Seul le Père Imaginaire est offensé, seul il menace, seul il se venge ... Certes", acquiesce-t-il, "la *symbolique* de la "colère de Dieu" est présente dans l'Ecriture ; mais P. Ricœur a remarqué l'aspect théophanique de ce thème : plus que la peur, il suscitait la certitude d'une présence continuée, d'un Dieu ne retournant pas dans son silence à cause du péché"[16].

Certes P. Ricoeur a raison de souligner que la "colère de Dieu" présente dans l'Ecriture n'a jamais comme fonction première d'engendrer la peur ou l'angoisse, mais plus positivement de provoquer un retour sur soi et un retour à Dieu (une con-version). Néanmoins, peut-on en supprimer (en refouler !) délibérément la connotation punitive ? Ainsi lorsque Moïse déclare aux Israélites :"A Horeb, vous avez irrité l'Eternel et l'Eternel fut en colère contre vous jusqu'à (vouloir) vous détruire" (Dt 9,8), ne pensait-il qu'à la "certitude d'une présence continuée" ? Le "Père Imaginaire" n'est-il pas aussi — et d'abord — celui que l'on désire qu'il soit ?

Plus loin, nous lisons :"Plus qu'une offense à Dieu, le péché est une méconnaissance de soi ... Dans un tel contexte, devant cette vocation ruinée et ce dialogue rompu, l'acte de Dieu *ne peut qu'* être réparation ; l'enfermer dans un débat cornélien entre sa justice et sa miséricorde, c'est le poser en plein dans l'Imaginaire"[17]. Pourtant, en reproduisant ce "débat cornélien" de Dieu, ces célèbres versets du livre d'Osée — qui posent précisément de façon tragique et poétique le conflit entre la justice de Dieu et sa miséricorde — sombrent-ils dans l'Imaginaire ? "Comment pourrais-je te traiter, Ephraïm ? Pourrais-je te livrer, Israël ? Comment pourrais-je te traiter comme Adma ? Te

----

Luther, la colère n'est pas l'*opus proprium* de Dieu, mais son *opus alienum*.

[15] H. Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Fac étude, 1982, p. 182 ; cf. aussi K. Barth, *Dogmatique*, IV/1, vol. 18, Genève, Labor et Fides, 1966, pp. 143ss. :"La grâce ne serait pas la grâce si Dieu n'était pas un feu dévorant (He 10,31)" et la définition de la colère de Dieu comme "l'incandescence de son amour libérateur".

[16] J. Ansaldi, *op. cit.*, p. 112 (nous soulignons). Une autre manière d'évacuer le concept est de le réduire à un "processus impersonnel" (thèse soutenue principalement par C. H. Dodd et A. T. Hanson) ; cf. L. Morris, *op. cit.*, pp. 151ss. ; A. Richardson, *op. cit.*, p. 76.

[17] J. Ansaldi, *op. cit.*, pp. 112-113 (nous soulignons).

rendrais-je semblable à Tseboïm ? Mon coeur est bouleversé, toutes mes entrailles s'émeuvent. Je n'agirai pas selon mon ardente colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ; car moi je suis Dieu, et non pas un homme..." (11,8-9). Nous pensons donc qu'un pardon se posant dans le vide, ou qu'un amour sans idée de justice, ne correspondent pas à la pensée biblique.

A la question "pourquoi faut-il une compensation ?", J. de Senarclens répond :

"Parce que la plénitude de Dieu comprend à la fois sa justice et sa miséricorde. Est-il possible de négliger l'une ou l'autre ? Dans les deux cas ne glisse-t-on pas à côté de la vérité ? Qu'est-ce qu'un amour injuste et qu'est-ce qu'une justice sans coeur ? La nécessité d'une intervention de Dieu lui-même est fondée dans l'ensemble des perfections qui constituent sa divinité. Et ces perfections, en se combinant, aboutissent précisément à cet acte dans lequel Dieu se sacrifie. Ce geste fait éclater sa gloire, en accomplissant justement et en révélant en même temps toutes ses perfections"[18] .

D'autre part, que penser de la *liberté* d'un Dieu contraint à aimer s'il ne peut *que* réparer l'offense ? N'est-ce pas plutôt la projection d'une image-modèle conforme à notre désir de castration du Père[19], destinée à nous affranchir définitivement du fantasme du Dieu jaloux (disparition de toute idée de rivalité pour la maîtrise) ? C'est, selon nous, la forme la plus subtile du "meurtre du père" : enfermer Dieu dans sa dimension maternelle. En proclamant avec l'apôtre Jean "Dieu est amour", on affirme par là que c'est Dieu lui-même qui donne sens, contenu et dynamisme à ce concept par *révélation* (l'Ecriture et son "centre", la croix), transcendant et corrigeant nos conceptions limitées et subjectives ; par contre, si l'on inverse la proposition (l'Amour est Dieu) selon la visée de la critique anthropologique, en prenant comme point de départ notre expérience ou notre science, on ne plaque plus sur Dieu qu'un concept vide, fruit de la projection et de l'idéalisation de valeurs humaines (poussées à leur sommet).

Nous sommes heureux de pouvoir sur ce point rejoindre Paul Tillich, dans L'existence *et le Christ*. Il note, d'une part, que la primauté de l'amour — et l'évacuation de la colère — dans la théorie

---

[18] J. de Senarclens, *Héritiers de la Réformation*, tome 2, Genève, Labor et Fides, 1959, p. 136.

[19] Cf. dans son article "L'Evangile selon René Girard", la critique de M. Bouttier (*ETR*, 1979 p. 607) : Le Dieu "parfaitement impavide" de Girard est si totalement amour qu'il en devient totalement passif, impuissant et, par là, incapable de pardonner !

subjective de la réconciliation (dont Abélard est le type) "ne suffit pas pour enlever à l'homme son angoisse devant sa faute et le sentiment d'avoir mérité une punition. La justice violée ne peut pas être rétablie par la simple annonce de l'amour de Dieu. Car l'amour devient faiblesse et sentimentalité s'il n'inclut pas en lui la justice. Un message d'amour divin qui ne tiendrait pas compte du message de la justice divine ne pourrait pas donner à l'homme une bonne conscience"[20]. L'intérêt de cette citation est de montrer que même d'un point de vue anthropologique, on ne peut édulcorer le concept de justice sous peine d'affadir celui de l'amour et par conséquent de laisser l'homme dans son angoisse. Tillich établit même un parallèle avec la pratique de la psychologie des profondeurs où "il est demandé au patient de passer par le tourment d'une descente dans la profondeur existentielle de son être avant de lui laisser entrevoir une guérison"[21] et il remarque que si la doctrine objective d'Aselme (en dépit de la faiblesse de ses catégories juridiques et quantitatives) a connu une influence si prépondérante dans la chrétienté occidentale, c'est parce qu'elle prend au sérieux le sentiment de culpabilité du chrétien croyant et le libère du châtiment - et par là de la culpabilité — par la souffrance du Christ qui s'est substituée à la sienne. Ainsi, conclut Tillich, "un système de symboles qui donne à l'individu le courage de s'accepter en dépit de la conscience qu'il a d'être inacceptable a toutes les chances d'être bien accepté lui-même"[22].

D'autre part, Tillich insiste aussi sur le sérieux du pardon qui "ne signifie pas que Dieu fermerait les yeux sur la réalité et la profondeur de l'aliénation existentielle"[23]. Dans la suite de son exposé, il réfute point par point - sans les connaître évidemment - les critiques de

---

[20] P. Tillich, *L'existence et le Christ*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1980, p. 203.

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*, p. 204. Dans l'*Institution chrétienne* (Genève, Labor et Fides, 1955), Calvin retient aussi la valeur pédagogique et psychologique de la notion objective de l'appointement entre Dieu et les hommes :"Au reste, parce que les consciences craintives et étonnées du jugement de Dieu ne trouvent repos sinon qu'il y ait sacrifice et justification pour effacer les péchés, c'est à bon droit que nous sommes là guidés, et que la matière de salut nous est proposée et mise devant les yeux en la mort de Jésus-Christ" (Livre II, 16, 5, p. 262 ; cf. aussi III, 13, 4, p. 231).

[23] *Ibid.*, p. 205. Nous dirions plutôt "du péché", mais nous y reviendrons.

Vergote[24] :"On rencontre souvent une idée de ce genre dans l'humanisme libéral. Pour la défendre celui-ci tire argument du *rapprochement* qui est fait *entre le pardon divin et le pardon humain* dans la prière du Seigneur. Mais comme toutes les comparaisons entre les réalités divines et les réalités humaines — que l'on songe aux paraboles de Jésus — ce rapprochement ne vaut que jusqu'à un certain point. Alors que sur un point l'analogie est évidente — lorsqu'on dit qu'il y a communauté en dépit de la transgression — il faut bien voir qu'il y a aussi une différence. Dans toutes les relations humaines, celui qui pardonne est lui-même coupable, non seulement d'une façon générale, mais aussi dans la situation concrète où il y a à pardonner. Le pardon humain devrait toujours être réciproque, même si on ne l'exprime pas explicitement. Mais Dieu est le représentant de l'ordre du monde qui est lésé par la séparation d'avec Dieu : son pardon ne se situe pas au plan subjectif d'un pardon humain"[25].

Quelle conception du péché ?

Lorsque le péché est compris comme "aliénation existentielle"[26], comme "accrochage au passé" ou "orgueil de vouloir coïncider avec soi-même"[27], quand on l'assimile à une "mauvaise visée de Dieu comme Père-Tout-Autre"[28] ou à "plus qu'une offense à Dieu", à une véritable "méconnaissance de soi"[29], rend-on encore justice à la doctrine classique de la dépravité totale ? De théocentrique (*difformitas a lege Dei*), le point de départ devient anthropocentrique. Ce déplacement vers le pôle subjectif, on peut le déceler par exemple dans l'article de G. Crespy dont la lecture est par ailleurs si stimulante. Selon lui, "le mystérieux événement de la croix", c'est la mort de Dieu lui-même "pour tuer le dieu qui nous habite" (le père offensé et menaçant présent dans notre inconscient). "En somme", conclut-il, "à la lumière de la parabole du fils prodigue (dont il vient de faire une "exégèse psychanalytique"), il apparaît que nous n'avons pas d'autres

---

[24] Cf. notre note 11 et le texte auquel elle renvoie.

[25] *Ibid.*, pp. 205-206 (nous soulignons). Sur la nécessité d'un *acte* de réconciliation pour procurer le pardon (et la réfutation des conceptions subjectives), cf. encore les arguments de E. Brunner, *Dogmatique*, tome 2, Genève, Labor & Fides, 1965, pp. 329-333.

[26] P. Tillich, *op. cit.*, p. 205.

[27] A. Vergote,"La mort rédemptrice", p. 82.

[28] J. Ansaldi, *op. cit.*, p. 85.

[29] *Ibid.*, p. 112.

ennemis que nous-mêmes et nos dieux et que celui que nous appelons Dieu est l'ennemi de notre ennemi. Non pas notre rival, mais celui qui lutte avec nous"[30]. Mais une telle exégèse nous paraît évacuer toute notion du "péché" au profit de celle — subjective — d'une captation de Dieu, le salut résidant dans la destruction de cette fausse image œdipienne et la reconnaissance du Dieu-Père, qui ne garde rien pour lui-même, mais accepte d'être rejeté pour que le fils vive et, partant, démasque les faux dieux du Désir. La réconciliation de l'homme avec lui-même est donc la condition de sa réconciliation avec Dieu[31]. Or, l'Ecriture n'enseigne-t-elle pas la démarche inverse ?

Que l'on pense aux expressions "ennemis de Dieu", "colère de Dieu", "morts par vos péchés", "paix avec Dieu", "sauvés de la colère", la création de "l'homme nouveau" et aux passages de Rm 8; 2 Co 5; Ep 2; Col 1,21ss... Justifié par la croix, délivré de la Loi, devenu "nouvelle création" (réconciliation avec Dieu), l'homme nouveau peut aimer son prochain comme Dieu l'a aimé lui-même (réconciliation avec l'autre) et mener une vie nouvelle dans la liberté et la vérité, sans se laisser asservir par quoi que ce soit[32] (réconciliation de l'homme avec lui-même), les deux dernières expressions n'étant que la conséquence — logique et nécessaire — de la première. S'il est inévitable que le psychanalyste s'intéresse davantage au pôle subjectif (de la conscience de l'homme), il nous paraît indispensable que le théologien respecte l'articulation que nous venons de dégager et intègre les données de l'économique dans le champ plus vaste de l'herméneutique.

Cette troisième remarque amène notre quatrième question :

En quoi la mort du Christ est-elle encore rédemptrice ?

Sous le titre "le schème initiatique", A. Vergote écrit que "la mort du Christ prend d'abord le sens d'un paradigme pour la montée vers une existence qui se transforme, se régénère et s'élargit en acceptant et en intégrant le négatif de la souffrance et de l'abandon de soi"[33]. Sans vouloir récuser entièrement une telle interprétation "plus accessible

---

[30] G. Crespy, "Psychanalyse et foi", *ETR*, 1966, pp. 249s.

[31] Mais sans revenir, note Crespy, à "une dramatique du péché et de la justice".

[32] Cf. 1 Co 9,1; Ga 5,1; 1 Jn 5,21.

[33] A. Vergotte," La mort rédemptrice" p. 70.

aux hommes contemporains"[34], il nous semble qu'elle se vide de toute portée sacrificielle — et rédemptrice —, infléchissant le christianisme vers le subjectivisme des philosophes modernes. Mais "l'homme psychanalytique" n'appartient-il pas`"à une phase de la culture où l'existence s'est fortement intériorisée et subjectivisée"[35] ? J. Ansaldi a bien vu que la compréhension de la croix esquissée par A. Vergote en dialogue avec la psychanalyse et la philosophie heideggerienne (avec des relents hégéliens) aboutit à poser la synonymie des concepts transgression et finitude[36] et par là la nécessité du mal[37]. Nous avons déjà vu ailleurs cette dialectique de l'être, du non-être et du devenir à travers le travail du négatif[38]. Et J. Ansaldi de conclure :"L'erreur de Vergote (sic) n'est-elle pas de s'être rangé derrière Heidegger" ? On ne peut qu'échouer à passer de l'universalité de la faute à sa nécessité... Le Désir en soi n'est pas péché et n'y mène pas nécessairement"[39]. Cependant la formulation de J. Ansaldi lui-même est-elle satisfaisante ? Lorsque nous lisons que "pour dire l'événement, point n'est besoin de faire appel aux notions de châtiment ou de substitution de victime : Jésus est bien l'Agneau de Dieu, au double sens de serviteur et de martyr, qui démasque le mensonge et qui, par son incarnation acceptée jusqu'au supplice, ouvre à une saine nomination et permet la réconciliation du Créateur et des créatures"[40], nous nous demandons d'abord si, selon cette interprétation, ce n'est pas l'incarnation plus que la croix qui est rédemptrice (ce qui est reconnu par J. Ansaldi lui-même[41]). C'est elle qui marque la manifestation de

---

[34] *Ibid.*

[35] *Ibid.*, p. 73.

[36] "Un certain mal accompagne toute pulsion et tout désir". Cette affirmation de Vergote est reprise par Ansaldi dans "La Paternité de Dieu", p. 115.

[37] *Ibid.*, :"Toutefois cette transgression (= effort de l'homme... sans faute". Même tendance chez Françoise Dolto, *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, tome 2, J. P. Delarge, Paris, 1978, p. 116, :"Vivre c'est pécher", affirme-t-elle (cf. sa définition du péché :"Le péché c'est cette contradiction inhérente à la vie humaine" c'est à dire un désir contrarié (par les événements, les facilités, l'éthique...) et "on ne peut pas faire autrement que de pécher". Mais elle ne précise pas si cette nécessité de pécher provient de la corruption de la nature humaine ou de notre finitude — comme sa définition du péché semblerait plutôt l'envisager.

[38] Cf. A. Vergote,"La mort rédemptrice", p. 76. "La croix est même conforme à la vérité philosophique telle du moins que Hegel l'a génialement articulée".

[39] J. Ansaldi, *op. cit.*, pp. 115-116.

la finitude de Dieu[42], la croix n'en étant que l'aboutissement, la conséquence ultime ("*Même non nécessaire*, la croix était inévitable"[43]). La croix ne sert donc qu'à manifester "pleinement" la finitude de Dieu, sans être indispensable. La *mort pour* n'est-elle simplement qu'un moment de la *vie pour* (l'aspect de service poussé jusqu'au bout)[44] ? Sans vouloir nier la pertinence de ces assertions, nous nous demandons seulement si l'équilibre *vie pour/mort pour* est encore respecté : s'il est vrai que "l'*existence pour* aboutit et se couronne en une *mort pour*"[45], réciproquement, il faût ajouter que la *mort pour* fonde et éclaire l'*existence pour*. C'est ce qu'a bien vu K. Barth qui écrit :"La vie de l'homme Jésus... va vers la mort pour y revêtir sa forme parfaite. Dans sa vie, la mort n'est pas une fin, mais un but, un *telos*. La vie de Jésus prend force et signification en tendant vers la mort, parce qu'elle existe vraiment à *partir de là*. Oui, il faut le dire : elle est *une vie qui procède de sa mort*"[46]. Si on néglige cette articulation, certaines expressions bibliques fondamentales sont dépourvues de sens :"*il faut* que le Fils de l'homme soit livré, souffre, meure...", "donner sa vie en rançon", "mort pour nos péchés", "abolir le péché par son sacrifice", "victime propitiatoire", etc[47]. Or, qu'est-ce qu'une *theologia crucis* où la croix n'est plus que l'appendice d'une vie de service ? Dans son dernier livre achevé, *Dieu est Dieu, nom de Dieu* !, M. Clavel a brillamment récusé cette image réductrice : "Certes, le Père B... de *Témoignage chrétien*, nous assure qu'"étant allé au bout de lui-même comme homme, il (le Christ) est devenu dieu pour nous et avec nous". Mais entre nous, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Il y a des tas d'hommes qui sont allés jusqu'au bout d'eux-mêmes ! L'humanité, par bonheur et pour son honneur, en est pleine ! Les héros, les martyrs, les sages ! On a souffert à Buchenwald et au Goulag plus que sur la Croix ! Alors, pourquoi Jésus seul Dieu pour ces gens-là ?" Et, remarque-t-il, les athées eux-mêmes ne peuvent que s'agacer de ce "Christ de contrebande", de ce "Christ humanistisé"[48].

Dans *La mort et le testament de Jésus*, F. J. Leenhardt tente de répondre à cette objection (caractère réducteur de tout discours non substitutif) et cet essai est fort suggestif : pour lui, c'est Dieu lui-

---

42 *Ibid.*, p. 93.

43 *Ibid.*, p. 117 (nous soulignons).

44 Cf. A. Vergote, "La mort rédemptice", p. 68 :"Ainsi comprise (comme attitude d'offrande et de disponibilité pour les dons divins), la vie de Jésus peut être appelée le sacrifice parfait... On peut même penser

même qui s'engage dans l'oeuvre de Jésus (réfutation du pôle subjectif d'Abélard) ; ainsi serait restaurée "cette dimension de transcendance" limée, par exemple, par Auguste Sabatier[49]. Il écrit dans ce sens :"Il (Jésus) a accepté d'être crucifié parce que c'était la volonté de son Père que soit poursuivie, même au prix de la Passion, la proclamation de cet Evangile libérateur"[50]. Mais, comme F. Leenhardt le disait précédemment à A. Sabatier, nous disons :"Réponse véritablement trop courte" ! Tous les martyrs chrétiens n'ont-ils pas aussi, par l'exemple de leur mort, permis la poursuite de la proclamation de l'Evangile ? La volonté et l'amour du Père n'étaient-ils pas aussi engagés dans leur oeuvre ? Et est-ce la croix, elle seule, qui "nous révèle à nous-mêmes en nous obligeant à avouer que nous ne voulons pas de ce qui vient nous enlever à notre auto-satisfaction"[51] ? Point n'était besoin de la croix pour ce faire : toute l'oeuvre des prophètes (et leur persécution) était déjà là pour nous dessiller les yeux. Sans doute,

---

que, dans sa mort, Jésus accomplit *le plus intensément* cette attitude" (nous soulignons).

[45] X. Léon-Dufour, "La mort rédemptrice du Christ selon le NT", in coll., *Mort pour nos péchés*, p. 37.

[46] *Dogmatique*, IV/2, vol. 20. p. 313. Cette double articulation apparaît clairement chez E. Brunner, *op. cit.*, p. 318.

[47] Le passage de Rm 3,12-26 est à cet égard particulièrement éclairant : lorsque Paul explique en quoi consiste "le moyen de la rédemption (*apolutrôsis*) qui est dans le Christ-Jésus", il ne parle pas d'"une existence ordonnée au service" (J. Ansaldi, *op. cit.*, p. 118), ni du "combat de Jésus contre lui-même" (*ibid.*, p. 116), "assumant jusqu'au bout un destin d'homme avec des moyens d'homme" (*ibid.*, p. 117), mais de "l'expiation" (*hilastèrion*) et de "la foi en son sang", deux expressions connotant irréfutablement la mort sacrificielle. Après une exégèse fouillée des différentes occurences du mot rédemption (*lutron* et dérivés, *agorazô* et dérivés, *peripoioumai*), L. Morris conclut que, "à la fois dans et hors du NT, le paiement d'un prix est une composante nécessaire de l'idée de rédemption" (*op. cit.*, p. 61). Et ce prix se référant — explicitement ou implicitement — au sang (et à la mort) du Christ (cf. Ac 20,28; Ga 3,13; 1 Co 6,20; 7,23; 1 Tm 2,6; He 9,15; Ep 1,7; Tt 2,14; 1 P 1,18s...), en résulte "une idée de substitution, puisque c'est le Christ, et non les pécheurs, qui a payé le prix, de telle sorte qu'Il agit à leur place par sa mort rédemptrice" (*ibid.*, p. 39).

[48] M. Clavel, *Dieu est Dieu nom de Dieu !*, Paris, Grasset, p. 127.

[49] F. J. Leenhandt, *La mort et le testament de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 1983, pp. 122s. La troisième partie de cet ouvrage comprend un alinéa intitulé :"La mort du Christ est-elle sacrificielle ?"

[50] *Ibid.*, p. 123.

F. Leenhardt en est-il conscient, puisqu'il admet que tout ce qu'il a dit jusque là "ne permet pas encore de justifier que l'on appelle sacrificielle la mort de Jésus"[52]. Mais lorsqu'il veut "comprendre en quoi consiste le rôle salutaire de la croix", il n'amène rien de nouveau et sa réponse (révélation de la justice et de l'amour de Dieu) ne fait que répéter ses affirmations précédentes ("Reconnaître en la personne de Jésus l'approche de l'autorité divine", "Témoigner de l'amour de Dieu pour les pécheurs").

D'autre part, cette reconnaissance de la "finitude" du Père définie comme "ouverture", "limitation", "manque"[53], "béance"[54] , apparaît plus comme "démythologisation" (sortie de l'œdipe, désacralisation du monde, dépouillement des fantasmes de projection du narcissisme) que comme "rédemption", concept récupéré seulement par le biais de la mort ("Qui dit finitude dit forcément mort et dans le cas de Jésus, elle est bien rédemptrice puisque liée à la manifestation de la finitude de Dieu"[55]) et vidée de toute objectivité au profit d'une opération noétique, la prise de conscience du Sujet découvrant la propre limitation de Dieu dans le jaillissement de son Désir.

Une herméneutique réductrice ! ?

Au nom de présupposés anthropologiques et philosophiques, ces relectures ne rendent pas justice aux textes bibliques (épîtres aux Hébreux...) et aux théologoumènes du NT (rachat, sacrifice, rançon, expiation...) simples "ébauches conceptuelles" dont l'anthropologie doit éclairer "les enracinements psychologiques et religieux"[56].

Il est par exemple fort intéressant de lire, dans la préface de son ouvrage, les présupposés de F. J. Leenhardt qui ont dicté ses options méthodologiques (limitation aux seuls évangiles synoptiques), car ils s'inscrivent dans la ligne du *débat herméneutique* auquel nous assistons aujourd'hui[57] :

---

52 F. J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 125.

53 J. Ansaldi, "La paternité de Dieu", p. 89.

54 *Ibid.*, p. 92.

55 *Ibid.*, p. 117, note 95.

56 Cf. A. Vergote,"La mort rédemptrice" pp. 45s.

57 Voir par exemple l'article de P. Burney ("La théologie et l'évolution sociale : rédemption damnation et justice", *Lumière et vie*, 1971/101, pp. 60-77) qui montre l'enracinement social et culturel des thèmes bibliques de la damnation et de la rédemption juridique, mais qui esquive la question de leur valeur actuelle. Cf. encore H. Hüng qui, dans

"Je ne pense pas que les mots employés par l'apôtre Paul à propos du sacrifice de la croix puissent garder pour nous la même signification qu'ils eurent pour lui, dès lors que nous qui les prononçons n'avons pas vécu la même réalité de foi qui concrétisait le rite sacrificiel. Ce qui était familier à Paul nous est devenu étranger... Dès lors, la tâche de chaque période culturelle est de creuser en deçà des mots jusqu'à la foi qui s'y exprime, afin d'atteindre à la vérité qui les leste d'une signification existentielle. Le vocabulaire, ici, n'est pas au service d'une connaissance froidement objective et purement théorique. C'est le vocabulaire de la foi vive et du témoignage rendu à l'action de Dieu en son Fils Jésus-Christ"[58].

Ces propos ne sont pas sans nous faire penser à la querelle entre Barth et Bultmann au sujet de l'interprétation existentiale du NT. Comme ce dernier, en effet, F. J. Leenhardt met l'accent sur les deux phases distinctes de la critique herméneutique : la première, négative, qui consiste à émonder le texte de ses représentations idéologiques et culturelles — ici le langage sacrificiel — (c'est la "démythologisation" bultmanienne), et la seconde, positive, qui cherche à retraduire le texte dans les concepts les plus appropriés à la fois au lecteur actuel et au message du texte en question (pour Bultmann, l'analyse existentiale de Heidegger) ; dans la citation précédente, il s'agit donc de retrouver la foi et sa dimension "existentielle" au-delà de la lettre qui ne peut se figer et répéter mécaniquement "une réalité désormais disparue" (p. 8). Or, on le sait, l'un des points principaux de la controverse entre Barth et Bultmann fut le concept de précompréhension (*Vorverständnis*), que nous aimerions brièvement clarifier, puisque, comme l'a montré Bultmann, "l'interprétation est toujours orientée par la question que l'on veut poser au texte...elle-même guidée par une précompréhension de la chose à propos de laquelle elle interroge le texte"[59]. Le premier niveau, celui de la réception, fait appel au caractère le plus formel de la précompréhension et suppose un respect du message propre du texte ; il s'agit de l'écouter et de se laisser interroger par lui sans lui imposer de prédétermination. C'est bien ce que revendique Barth face à Bultmann :

"Est-il possible de comprendre un texte quel qu'il soit, ancien ou récent, si, au lieu d'accepter courageusement qu'il s'explicite lui-même et de suivre patiemment ce processus, on l'aborde en ayant déjà décidé au

----

Etre chrétien (Paris, Seuil, 1978, p. 492), se demande s'il ne faut pas "abandonner... la notion même de sacrifice".

[58] F. J. Leenhardt, *op. cit.*, pp. 8s.

[59] H. Delhougne, *Karl Barth et la rationalité*, Lille, Thèses Cerf, s. d., p. 443 ; d'après R. Bultmann, *Foi et compréhension*, t. 1, Paris, Seuil, 1970, p. 604 ; et du même *Jésus*, Paris, Seuil, 1968, p. 216.

préalable de la mesure et des limites de sa compréhensibilité ou de son incompréhensibilité"[60] ?

"Ne ferme-t-on pas d'avance la bouche à un texte si on s'attaque à lui armé d'un critère de compréhensibilité ou d'incompréhensibilité qui lui est étranger (à son esprit, son contenu et son but)... ?"[61]

Cette dernière citation de Barth nous introduit déjà au second niveau, celui de la traduction, c'est-à-dire la formulation du texte en catégories, qui implique qu'on ne lui impose pas une idéologie particulière (philosophie existentialiste, discours anthropologique, psychanalytique, etc.) et donc qu'on ne ferme pas l'accès au texte sous l'influence de préjugés. Or, à ce niveau, nous sommes surpris de voir Leenhardt mettre en corrélation "vérité" et "signification existentielle". Cette façon de privilégier l'existentiel au détriment de l'histoire et des représentations religieuses (qualifiées selon les auteurs d'images, de symboles ou de mythes) nous semble dictée par l'introduction d'une philosophie étrangère aux motifs du NT : n'est valable que ce qui *me* met en question, *me* fait participer à l' Etre et par là *me* révèle à moi-même en *me* délivrant de fausses compréhensions. Et tout ce qui ne répond pas à cette fonction (ainsi le langage sacrificiel) est évacué comme matériel désuet et étranger.

D'autre part, peut-on dire que l'homme du XXe siècle n'a plus de précompréhension à l'égard du *langage sacrificiel* ? Est-ce parce que nous n'avons pas le même "vécu" que l'apôtre Paul que sa signification nous est perdue ? Même s'il s'est progressivement intériorisé, le sacrifice demeure une idée fondamentale de la psyché humaine et la psychologie nous apprend par ailleurs que le mécanisme du *do ut des* (sur lequel se greffe aussi son acception profane en le transcendant[62]) est profondément inscrit dans notre nature humaine[63]. Mais si la notion de sacrifice peut s'appuyer sur des catégories transcendantales, c'est aussi pour les mettre radicalement en question : le sacrifice biblique n'est jamais la manipulation de la divinité, "il est au contraire prescrit par Dieu, expression de son désir de pouvoir habiter à nouveau au milieu de son peuple, après que le sacrifice aura purifié celui-ci de la

---

[60] "Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre", in *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris, Seuil, 1970, p. 164.

[61] *Ibid.*

[62] Cf. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1979, pp. 338ss.

[63] Comme le complexe de culpabilité et le phantasme d'expiation qui s'inscrivent "en creux", là où le mécanisme compensatoire se dessine "en relief".

souillure causée par le péché". Et Leenhardt ajoute :"Dieu lui-même est sujet, celui qui écarte l'anathème en accomplissant lui-même l'expiation"[64]. L'idée dominante dans le sacrifice pour le péché (*hattà't*) et de culpabilité (*àsàm*)[65] est celle de transfert et de substitution. Ces deux lignes (substitutives et pénales) se retrouvent dans le sacrifice-*àsàm* du Serviteur du Seigneur en Esaïe 53, auquel Jésus s'est très vraisemblablement identifié[66], notamment dans le *logion* de Mc 10,45 ("Donner sa vie en rançon pour beaucoup[67]) étant bien entendu que le sacrifice du Christ ne peut jamais devenir "une manipulation de Dieu par l'homme"[68], c'est-à-dire un moyen pour s'assurer la faveur de Dieu et "avoir le salut", mais qu'il suppose toujours une reconnaissance, dans la foi et dans l'amour, que Dieu lui-même a fait l'expiation par le don de son Fils — ce qui implique aussi une décision "existentielle" !

En conclusion, nous nous demandons si l'on peut sans autre évacuer ce langage sacrificiel (motif fondamental dans la compréhension de la croix) comme "réalité disparue", au profit d'une certaine philosophie existentielle, sans appauvrir et rétrécir la foi que l'on voulait retrouver dans son dynamisme et sa pureté originelles. A force de vouloir "déconstruire" et "creuser en deçà des mots", saisit-on encore

---

[64] *Op. cit.*, p. 117.

[65] Cf. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'AT*, Paris, Seuil - Gabalda, 1964, p. 88.

[66] Cf. P. Stuhlmacher, "Pourquoi Jésus a-t-il dû mourir ?", *Hokhma* 40, 1989. Cette question est toujours en débat et la réponse dépend davantage de présupposés de départ sur la conception de la foi, l'image de Jésus et la nature de son oeuvre que de véritables arguments exégétiques. Sont "contre" cette identification : R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique* ; C. K. Barrett, *New Testament Essays* ; X. Léon-Dufour, "Jésus devant sa mort...", in *Jésus aux origines de la christologie* ; du même "La mort rédemptrice du Christ selon le NT", in *Mort pour nos péchés* ; F. J. Leenhardt, *La mort et le testament de Jésus*. En faveur de la thèse "traditionnelle", citons : O. Cullmann, *Christologie du NT* ; J. Jeremias, *The Servant of God* ; A. Medebielle (art. "expiation" dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome 3) ; J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* ; A. Feuillet, *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres* ; du même *L'agonie de Gethsémani* ; P. Benoit, "Jésus et le Serviteur de Dieu", in *Jésus aux origines de la christologie* ; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle* ; H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort* ? ; et du côté évangélique, L. Morris, *The Cross in the NT* ; J. Murray, *Redemption accomplished and applied* ; H. Blocher, *Songs of the Servant*. Les deux listes ne sont pas exhaustives ! Voici par exemple les arguments de P. Benoit en faveur de cette position : "Les vraisemblances de la psychologie et les données de

la vérité (véhiculée par et dans la lettre) ou l'idéologie qu'on lui a soi-même insufflée ?

Notre sixième remarque concernera précisément l'interprétation psychanalytique des "théologoumènes" du NT.

PROJECTION ANTHROPOMORPHIQUE ?

On risque de projeter les mécanismes psychologiques humains dans la pensée même de Dieu en interprétant littéralement les anthropomorphismes de l'Ecriture (colère, justice, châtiment, jalousie...). Lorsque, pour critiquer la substitution sacrificielle A. Vergote et J. Ansaldi parlent de "soif de castration", de "rivalité Père-fils", de

---

l'exégèse rejoignent ici les convenances de la foi. Jésus a dû prévoir sa mort violente et chercher à la situer dans la mission de salut dont il se sentait investi par Dieu ; et la tradition évangélique nous prouve abondamment qu'il en fut ainsi". Et l'auteur de se demander "à quels passages de l'Ecriture (Jésus) pouvait recourir pour y déchiffrer son destin. Car , comme tous les Juifs pieux de son temps, c'est dans les Livres saints qu'il cherchait l'expression de la volonté de Dieu. De fait, ses annonces de la Passion y renvoient par des expressions telles que "il faut", "il est écrit". Dans quelle Ecriture pouvait-il trouver l'annonce d'une mort utile au salut des hommes, sinon surtout dans le Serviteur du Deutéro-Isaïe spécialement au ch. 53 ?" ("Jésus et le Serviteur de Dieu", in J. Dupont (éd.), *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux J. Duculot, , 1975, pp. 137-138).

H. Schürmann (*Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, Trad. franç. par A. Chazelle, Paris, Cerf, 1977) nous semble exprimer la position minimale, lorsqu'il écrit, citant E. Schweizer : "Si Jésus "ne s'est pas appliqué à lui-même le titre de "serviteur de Dieu" ou quelque autre théorie théologique de l'expiation, cela ne veut pas dire "qu'il n'ait pas eu conscience d'être le Serviteur de Dieu, souffrant pour la multitude, car toute sa vie a justement été marquée par ce caractère" (p. 63).

[67] Sans vouloir entrer dans le débat exégétique sur l'authenticité du *logion* et la correspondance entre *lutron* et *àsàm*, nous renvoyons principalement à A. Richardson (*op. cit.*, pp. 220s.), A. Medebielle (art. "Expiation", *SDB*, col. 123-133), P. Benoit (*op. cit.*, pp. 127-129), A. Feuillet (*Le Sacerdoce du Christ*, p. 25) et L. Morris (*The Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 29-38), qui répondent positivement à ces deux questions, tandis que X. Léon-Dufour émet, lui, de fortes réserves (cf. "Jésus devant sa mort...", in *Jésus aux origines de la christologie*, pp. 163-167 ; *Face à la mort Jésus et Paul*,pp. 92-96 ; "La mort rédemptrice du Christ selon le NT", in coll., *Mort pour nos péchés*, pp. 34-37).

[68] F. J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 118.

"pulsions sadomasochistes" de Dieu qui "exige le supplice à mort de son Fils pour assouvir sa colère", il s'agit d'un malentendu provenant de la méconnaissance de la "différence qualitative infinie" entre Dieu et l'homme (on compare l'incomparable, voir la citation de Tillich), et de l'équivocité même du discours religieux. Comme l'écrit Charles Journet, "les notions (humaines) qui signifient des perfections *mixtes*, à savoir inséparables de quelque imperfection, ne pourront convenir à Dieu en propre : telles sont les notions de corps, de passion, de sensibilité, d'émotion, de raison discursive"[69]. "Quel est le sens d'un tel langage ?", demande-t-il plus loin. Sa réponse est éloquente :"Il est vrai que Dieu se comporte à l'égard des hommes *comme* quelqu'un qui a la vue et l'ouïe, qui s'irrite, qui revient sur sa décision, qui se venge (...). Voilà ce que les théologiens appellent l'*analogie de proportionnalité impropre ou métaphorique*. C'est une similitude de comportements proportionnels, relatifs à deux termes qui diffèrent du tout au tout quant à leur nature, mais entre lesquels se remarque une équivalence dynamique ou fonctionnelle"[70] . La psychanalyse se doit donc de dénoncer tout langage religieux qui oublierait ce caractère impropre (en identifiant par exemple la colère ou les sentiments de Dieu à une colère ou à des sentiments humains, comme dans l'exemple cité par J. Ansaldi), mais elle ne peut, sur la base d'anthropomorphismes exprimant le caractère analogique de toute connaissance de Dieu, comme dans le cas de la substitution sacrificielle[71], feindre d'ignorer cette loi du discours théologique et le retourner contre ceux qui l'emploient (l'anthropomorphisme étant compris ici comme une représentation de Dieu à l'aide de traits ou de passions humains, et non comme un représentation de Dieu "à partir du *désir* qu'on a que *Dieu* soit *ainsi*"[72]). Cela d'autant plus que l'argument de la projection est à dou-

---

[69] Connaissance *et inconnaissance de Dieu*, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, p. 14.

[70] *Ibid.*, p. 16. Le reste de la page explique le caractère *impropre* de ces analogies.

[71] Ce que Calvin avait déjà remarqué : "Le Saint-Esprit use ordinairement en l'Ecriture de cette forme de parler (que Dieu a été ennemi aux hommes jusqu'à leur réconciliation par la mort de Christ)... pour s'accommoder à notre sens, afin de nous faire tant mieux entendre combien est malheureuse la condition de l'homme hors de Christ" (*Institution chrétienne*), II, 16,2. Cf. H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel et Paris, 1951, p. 140 et F. Wendel, *Calvin : sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1985², pp. 172ss., qui conclut : "La satisfaction offerte par le Christ dans le temps modifie, du moins si nous la considérons du point de vue

ble tranchant : si l'un des soucis majeurs de la psychologie religieuse est de dénoncer toute dimension utilitaire du discours religieux (désir du Même), n'y a-t-il pas quelque danger à en faire un critère absolu et objectif (tendance à magnifier tout discours supposé non utilitaire, c'est-à-dire allant à contre-courant du désir humain et à le déprécier dans le cas contraire) ? Or, sous l'angle de la sotériologie, un Dieu indulgent et débonnaire ne satisfait-il pas autant le Désir du sujet qu'un Dieu "vengeur", comme l'indiquent l'histoire de l'Eglise et celle du peuple juif dans l'AT, oscillant sans cesse entre YHWH et les Baals de nature plus accommodants ? La psychologie religieuse n'a-t-elle pas tendance à vouloir opposer radicalement le Même à l'Autre, alors que Dieu serait plutôt le Même *et* l'Autre [73] ? Dieu s'est fait absolument "semblable à l'homme afin que celui-ci pût le comprendre entièrement" [74] et c'est à la lumière de l'incarnation que Crespy note à propos de l'équivocité du langage religieux :"Il a choisi... de nous toucher dans le partage de notre humanité, d'être-avec-nous. Nous trouverons toujours quelque chose de nous... lorsque nous le rencontrerons là où il a voulu être rencontré" [75].

Notre dernière (et septième) remarque nous servira de *conclusion :*

---

humain, l'attitude de Dieu lui même envers les hommes. En réalité, cette attitude est inchangée et immuable, elle ne peut donc être influencée *a posteriori* par l'oeuvre du Christ" (p. 174). Que Dieu nous ait été "ennemi" (et *a fortiori* l'apaisement de sa colère), est donc un anthropomorphisme qu'il nous faut restituer dans l'ensemble des données scripturaires sur l'amour de Dieu pour sa créature. Néanmoins, quoique ces représentations aient un caractère métaphorique, on ne peut les réduire à des "symboles" (cf. E. Brunner, *Dogmatique*, tome 2, p. 323) ou à des "images" (F. J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 18) "empruntées au culte juif" (J. Zumstein, in *Mort de Jésus*, p. 16) ; comme le montre J. I. Packer ("What Did the Crosse Achieve ?", *Tyndale Bulletin* 25, 1974, pp. 3-45), il s'agit de modèles certes, mais qui nous révèlent des transactions objectives. D'autre part, il ne suffit pas de qualifier ces représentations de "projection" pour en nier la pertinence ; rappelons le caractère inévitable et légitime de l'activité projective de la "conscience constituante" — qui explique l'objectivité même de l'objet "comme objet distinct et indépendant de nous" (cf. G. Van Riet, *La foi et le temps*, 1, 1968, p. 227).

72 A. Godin, *op. cit.*, p. 30.

Dès qu'ils abordent le domaine de la rédemption (et particulièrement celui de la substitution), le théologien ou le psychanalyste ne peuvent se départir d'une grande humilité : comment sonder le moment le plus mystérieux de tous, celui où le Fils de Dieu donne sa vie pour nos péchés, de quelque manière que l'on comprenne cette affirmation ? "Il s'agit là de l'acte libérateur aux significations inépuisables dont la théologie balbutie le sens parce que ce sens ne peut pas, en définitive, être dit"[76].

Aussi le *théologien* se gardera-t-il au nom de présupposés anthropologiques d'éliminer ou de réinterpréter radicalement les théologoumènes du NT d'une part (en tant que simples ébauches conceptuelles), de les forcer ou de les comprendre littéralement (en y projetant par exemple le fantasme du père) au nom d'une certaine inspiration verbale d'autre part. Quant à lui le psychanalyste ou le psychologue des religions, sans jouer un rôle ministériel, il contribuera à "révéler les enracinements psychologiques et religieux des représentations de Dieu et de Jésus-Christ[77]" (dénonciation de tout discours religieux projectif). D'autre part, en raison d'une "sorte d'analogie entre les organisations pulsionnelles et la chaîne des figures symboliques de la foi" — *sans "réduire les significations de la sphère religieuse, ni les priver de leur sens propre*[78]" — il travaillera avec le théologien à la "*genèse du sens*[79]". Encore faut-il admettre comme présupposé herméneutique que les théologoumènes du NT ne sont pas de simples ébauches (comme celles des siècles suivants : Nicée, Chalcédoine, Constantinople...) d'hommes du premier siècle tributaires culturellement et théologiquement de leur "langage religieux" pour exprimer leur expérience de foi, mais les déclarations des témoins de la résurrection dont le discours inspiré par le Saint-Esprit, révèle le sens même de l'événement de la mort du Christ (ce qui n'exclut évidemment pas une étude anthropologique du sens de ces théologoumènes ni une interprétation de leur lecture, de leur choix et de leur compréhension actuelle).

---

[76] Ibid., p. 250.

[77] A. Vergote, "La mort rédemptrice", p. 46.

[78] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969,pp. 484s. (nous soulignons).

[79] Voir notre second article dans le prochain numéro de *Hokhma*.

Telles nous semblent les conditions d'une collaboration fructueuse entre ces diverses disciplines.

"COMMUNIQUER A TOUT PRIX" ?

Une réflexion critique menée en équipe autour d'un paradigme contemporain et ses résonances pour la mission de l'Eglise.

Quand il écrit à Timothée : "Prêche... que l'occasion soit favorable ou non", Paul et avec lui les chrétiens des premiers siècles, sont-ils des partisans d'une communication à tout prix ? Le christianisme doit-il, à l'instar des idéologies contemporaines de la "consommation de la communication", se vendre à tout prix pour exister ?

N'y a-t-il pas une compréhension spécifiquement chrétienne de la communication qui conjugue la nécessité de transmettre la foi avec l'impossibilité de réduire cette transmission à des savoir-faire, fussent-ils maîtrisés par des chrétiens ?

Aux carrefours de l'évangélisation, de la catéchèse et de la prédication, quels sont les justes prix de la communication ? Telles sont les questions auxquelles les orateurs, des "communicateurs éprouvés", tenteront de répondre !

Quand ?

Du 26 au 28 août 89

Où ?

En Suisse romande

Une rencontre à ne manquer sous aucun prétexte
Invitation cordiale à tous !

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 88	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMERO			
étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712-6 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
50, rue Louis-Blériot
COULOUNIEIX-CHAMIERS
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA ne doit pas figurer sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA
un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scie
dans la cra
du seul sa